

A CONSTRUÇÃO SOCIAL DA REALIDADE

Tratado de Sociologia do Conhecimento

PETER L. BERGER

*Professor de Sociologia
na Rutgers University*

THOMAS LUCKMANN

*Professor de Sociologia
na Universidade de Frankfurt*

*Tradução de
Floriano de Souza Fernandes*

24ª Edição

FIGHA CATALOGRAFICA

*(Preparada pelo Centro de Catalogação-na-fonte do
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ)*

B435c Berger, Peter L.
A construção social da realidade: tratado de
sociologia do conhecimento [por] Peter L. Berger
[a] Thomas Luckmann; tradução de Floriano de
Souza Fernandes. Petrópolis, Vozes, 1985.
248p. 21cm (Antropologia, 5).

Bibliografia.

1. Sociologia do conhecimento. I. Luckmann,
Thomas. II. Título. III. Série.

○

CDD -- 301.01
CDU -- 301

73-0221

 EDITORA
VOZES

Petrópolis
2004

NF 177665
NE 4106-5



GRADUAÇÃO

- Nas áreas de
- Biológicas e da Saúde
- Gerenciais
- Jurídicas
- Exatas e Tecnológicas
- Humanas e Sociais

Compra: QUANTIDADE

Data: 26/10/05

R\$ 24,69

PÓS-GRADUAÇÃO

LATO SENSU

- Direito Empresarial
- Direito Tributário
- Gestão de Negócios
- Gestão Estratégica de Pessoas
- Gestão e Engenharia da Produção

STRICTO SENSU

- MESTRADO**
 - Ciências Farmacéuticas
 - Educação
 - Engenharia e Ciência dos Materiais
 - Psicologia
- DOCTORADO**
 - Psicologia



www.universidade-sf.com.br

UNIVERSIDADE
SÃO FRANCISCO

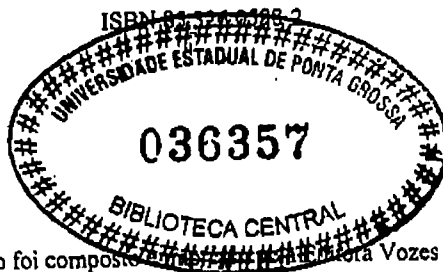
© 1966, by Peter L. Berger e Thomas Luckmann

Título do original inglês: THE SOCIAL CONSTRUCTION OF REALITY
Editado por: Doubleday & Company, Inc.

Direitos de publicação em língua portuguesa no Brasil:
Editora Vozes Ltda.
Rua Frei Luis, 100
25689-900 Petrópolis, RJ
Internet: <http://www.vozes.com.br>
Brasil

301 01
B 496
2.05

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra poderá ser reproduzida ou transmitida por qualquer forma e/ou quaisquer meios (eletrônico ou mecânico, incluindo fotocópia e gravação) ou arquivada em qualquer sistema ou banco de dados sem permissão escrita da Editora.



Este livro foi composto e impresso pela Editora Vozes Ltda.

Prefácio

O PRESENTE VOLUME PRETENDE SER UM TRATADO TEÓRICO SISTEMÁTICO de sociologia do conhecimento. Não tem, portanto, a intenção de oferecer uma vista geral histórica do desenvolvimento desta disciplina nem de empenhar-se na exegese das várias formas de tais ou quais extensões da teoria sociológica ou mesmo mostrar como é possível chegar-se a uma síntese de várias dessas formas e extensões. Tampouco há aqui qualquer intuito polémico. Os comentários críticos sobre outras posições teóricas foram introduzidos (não no texto, mas nas Notas) somente onde possam servir para esclarecer a presente argumentação.

O núcleo do raciocínio encontra-se nas secções II e III («A Sociedade como Realidade Objetiva» e «A Sociedade como Realidade Subjetiva»), contendo a primeira nossa compreensão fundamental dos problemas da sociologia do conhecimento e a segunda aplicando esta compreensão ao nível da consciência subjetiva, construindo desta maneira uma ponte teórica para os problemas da psicologia social. A secção I contém aquilo que poderia ser melhor descrito como prolegômenos filosóficos ao núcleo do raciocínio, em termos de análise fenomenológica da realidade da vida cotidiana («Fundamentos do Conhecimento na Vida Cotidiana»). O leitor interessado somente na argumentação sociológica propriamente dita poderia ser tentado a saltar esta parte, mas deve ser avisado de que certos conceitos-chaves empregados durante todo o raciocínio são definidos na secção I.

Embora nosso interesse não seja histórico, sentimo-nos na obrigação de explicar por que e em que sentido nossa concepção da sociologia do conhecimento diferencia-se do que até aqui tem sido geralmente compreendido como constituindo essa disciplina. Desincumbimo-nos desta tarefa na Introdução. Na parte final fazemos algumas observações com o caráter de conclusões para indicar o que consideramos serem os «lucros» do presente

empreendimento para a teoria sociológica em geral e para certas áreas da pesquisa empírica.

A lógica de nosso raciocínio torna inevitável certo número de repetições. Assim, alguns problemas são examinados entre parênteses fenomenológicos na secção I, tomados novamente na secção II sem esses parênteses e com interesse em sua gênese empírica, e depois retomados ainda uma vez na secção III ao nível da consciência subjetiva. Esforçamo-nos por tornar este livro tão legível quanto possível, mas sem violar sua lógica interna, e esperamos que o leitor compreenderá as razões dessas repetições, que não podiam ser evitadas.

Ibn ul'Arabi, o grande místico islâmico, exclama em um de seus poemas: «Livrai-nos, Alá, do mar de nomes!». Temos frequentemente repetido esta exclamação em nossas conferências sobre a teoria sociológica. Consequentemente, decidimos eliminar todos os nomes de nosso atual raciocínio. Este pode ser lido agora como uma apresentação contínua de nossa posição pessoal, sem a constante inclusão de observações tais como «Durkheim diz isto», «Weber diz aquilo», «concordamos aqui com Durkheim mas não com Weber», «parece-nos que Durkheim foi mal compreendido neste ponto», e assim por diante. É evidente em cada página que nossa posição não surgiu *ex nihilo*, mas desejamos que seja julgada por seus próprios méritos e não em função de seus aspectos exegéticos ou sintetizantes. Colocamos por conseguinte todas as referências nas Notas, assim como (embora sempre resumidamente) quaisquer discussões que temos com as fontes de que somos devedores. Isto obrigou a um aparato de notas bastante grande. Não quisemos render homenagem aos rituais da *Wissenschaftlichkeit*, mas preferimos nos manter fiéis às exigências da gratidão histórica.

O projeto do qual este livro é a realização foi pela primeira vez maquinado no verão de 1962, no curso de algumas conversas folgadas ao pé (e às vezes no alto) dos Alpes da Austria Ocidental. O primeiro plano para o livro foi traçado no início de 1963. De começo tinha-se em vista um empreendimento que inclua um outro sociólogo e dois filósofos. Os outros participantes, por várias razões biográficas, foram obrigados a se retirarem da participação ativa no projeto, mas desejamos agradecer com grande apreço os contínuos comentários críticos de Hansfried Kellner (atualmente na Universidade de Frankfurt) e Stanley Pullberg (atualmente na Ecole Pratique des Hautes Etudes).

Em várias partes deste tratado ficará clara a dívida que temos com o falecido Alfred Schutz. Gostaríamos, porém, de reconhecer aqui a influência do ensino, e das obras de Schutz em nosso pensamento. Nossa compreensão de Weber deve muito aos ensinamentos de Carl Mayer (Graduate Faculty, New School for Social Research), assim como a compreensão de Durkheim e de

sua escola aproveitou imensamente com as interpretações de Albert Salomon (também da Graduate Faculty). Luckmann, recordando-se de muitas proveitosas conversas durante um período de ensino conjunto no Hobart College e em outras ocasiões, deseja expressar sua admiração pelo pensamento de Friedrich Tenbruck (atualmente na Universidade de Frankfurt). Berger gostaria de agradecer a Kurt Wolff (Brandeis University) e Anton Zijderveld (Universidade de Leiden) por seu constante interesse crítico no progresso das idéias incorporadas a esta obra.

É costume em projetos desta espécie agradecer as várias contribuições impalpáveis das esposas, filhos e outros colaboradores privados de situação legal mais duvidosa. Embora ao menos para transgredir este costume estivemos tentados a dedicar este livro a um certo Jodler de Brand, Vorarlberg. Entretanto, queremos agradecer a Brigitte Berger (Hunter College) e Benita Luckmann (Universidade de Freiburg), não por quaisquer desempenhos, cientificamente sem importância, de funções privadas, mas por suas observações críticas como cientistas sociais e por sua inflexível recusa a serem facilmente requisitadas.

PETER L. BERGER

Graduate Faculty
New School for Social Research

THOMAS LUCKMANN

Universidade de Frankfurt

Sumário

Prefácio 5

INTRODUÇÃO:

O PROBLEMA DA SOCIOLOGIA DO CONHECIMENTO, 11

I. OS FUNDAMENTOS DO CONHECIMENTO NA
VIDA COTIDIANA, 35

1. A realidade da vida cotidiana, 35

2. A interação social na vida cotidiana, 46

3. A linguagem e o conhecimento na vida cotidiana, 53

II. A SOCIEDADE COMO REALIDADE OBJETIVA, 69

1. Institucionalização, 69

a) Organismo e atividade, 69

b) As origens da institucionalização, 77

c) Sedimentação e tradição, 95

d) Papéis, 101

e) Extensão e modos de institucionalização, 110

2. Legitimação, 126

a) As origens dos universos simbólicos, 126

b) Os mecanismos conceituais da manutenção do universo, 142

c) A organização social para a manutenção do universo, 157

III. A SOCIEDADE COMO REALIDADE SUBJETIVA, 173

1. A interiorização da realidade, 173

a) A socialização primária, 173

- b) A socialização secundária, 184
- c) A conservação e a transformação da realidade subjetiva, 195

- 2. A interiorização e a estrutura social, 216
- 3. Teorias sobre a identidade, 228
- 4. Organismo e identidade, 236

CONCLUSÃO:
A SOCIOLOGIA DO CONHECIMENTO E A TEORIA
SOCIOLOGICA, 242

Introdução

O Problema da Sociologia do Conhecimento

1 AS AFIRMAÇÕES FUNDAMENTAIS DO RACIOCÍNIO DESTE livro acham-se implícitas no título e no subtítulo e consistem em declarar que a realidade é construída socialmente e que a sociologia do conhecimento deve analisar o processo em que este fato ocorre. Os termos essenciais nestas afirmações são "realidade" e "conhecimento", termos não apenas correntes na linguagem diária mas que têm atrás de si uma longa história de investigação filosófica. Não precisamos entrar aqui na discussão das minúcias semânticas nem do uso cotidiano ou do uso filosófico desses termos. Para a nossa finalidade será suficiente definir "realidade" como uma qualidade pertencente a fenômenos que reconhecemos terem um ser independente de nossa própria volição (não podemos "desejar que não existam"), e definir "conhecimento" como a certeza de que os fenômenos são reais e possuem características específicas. É neste sentido (declaradamente simplista) que estes termos têm importância tanto para o homem da rua quanto para o filósofo. O homem da rua habita um mundo que é "real" para ele, embora em graus diferentes, e "conhece", com graus variáveis de certeza, que este mundo possui tais ou quais características. O filósofo naturalmente levantará questões relativas ao *status* último tanto desta "realidade" quanto deste "conhecimento". *Que é real? Como se conhece?* Estas são algumas das mais antigas perguntas não so-

mente da pesquisa filosófica propriamente dita mas do pensamento humano enquanto tal. Precisamente por esta razão a intromissão do sociólogo neste venerável território intelectual poderá provavelmente chocar o homem da rua e mesmo ainda mais provavelmente enfurecer o filósofo. E' por conseguinte importante que esclareçamos desde o início o sentido em que usamos estes termos no contexto da sociologia, e que imediatamente repudie-mos qualquer pretensão da sociologia a dar resposta a estas antigas preocupações filosóficas.

2 Se quiséssemos ser meticolosos na argumentação a seguir exposta deveríamos pôr entre aspas os dois mencionados termos todas as vezes que os empregamos, mas isto seria estilisticamente deslegante. Falar em aspas, porém, pode dar um indício da maneira peculiar em que estes termos aparecem em um contexto sociológico. Poder-se-ia dizer que a compreensão sociológica da "realidade" e do "conhecimento" situa-se de certa maneira à meia distância entre a do homem da rua e a do filósofo. O homem da rua habitualmente não se preocupa com o que é "real" para ele e com o que "conhece", a não ser que esbarre com alguma espécie de problema. Dá como certa sua "realidade" e seu "conhecimento". O sociólogo não pode fazer o mesmo, quanto mais não seja por causa do conhecimento sistemático do fato de que os homens da rua tomam como certas diferentes "realidades", quando se passa de uma sociedade a outra. O sociólogo é forçado pela própria lógica de sua disciplina a perguntar, quanto mais não seja, se a diferença entre as duas "realidades" não pode ser compreendida com relação às várias diferenças entre as duas sociedades. O filósofo, por outro lado, é profissionalmente obrigado a não considerar nada como verdadeiro e a obter a máxima clareza com respeito ao *status* último daquilo que o homem da rua acredita ser a "realidade" e o "conhecimento". Noutras palavras, o filósofo é levado a decidir onde as aspas são adequadas e onde podem ser seguramente omitidas, isto é, a estabelecer a distinção entre afirmativas válidas e inválidas relativas ao mundo. O so-

ciólogo, possivelmente, não pode fazer isso. Logicamente, quando não estilisticamente, está crivado de aspas.

3 Por exemplo, o homem da rua pode acreditar que possui "liberdade da vontade", sendo por conseguinte "responsável" por suas ações, ao mesmo tempo em que nega esta "liberdade" e esta "responsabilidade" às crianças e aos lunáticos. O filósofo, seja por que métodos for, tem de indagar do *status* ontológico e epistemológico destas concepções. *O homem é livre? Que é a responsabilidade? Onde estão os limites da responsabilidade? Como se pode conhecer estas coisas?* E assim por diante. Não é necessário dizer que o sociólogo não tem condições para dar respostas a estas perguntas. O que pode e deve fazer, contudo, é perguntar por que a noção de "liberdade" chegou a ser suposta como certa em uma sociedade e não em outra, como sua "realidade" é mantida em uma sociedade e como, de modo ainda mais interessante, esta "realidade" pode mais de uma vez ser perdida por um indivíduo ou uma coletividade inteira.

4 O interesse sociológico nas questões da "realidade" e do "conhecimento" justifica-se assim inicialmente pelo fato de sua relatividade social. O que é "real" para um monge tibetano pode não ser "real" para um homem de negócios americano. O "conhecimento" do criminoso é diferente do "conhecimento" do criminalista. Segue-se que aglomerações específicas da "realidade" e do "conhecimento" referem-se a contextos sociais específicos e que estas relações terão de ser incluídas numa correta análise sociológica desses contextos. A necessidade da "sociologia do conhecimento" está assim dada já nas diferenças observáveis entre as sociedades em termos daquilo que é admitido como "conhecimento" nelas. Além disso, porém, uma disciplina que se chama a si mesma por esse nome terá de ocupar-se dos modos gerais pelos quais as "realidades" são admitidas como "conhecidas" nas sociedades humanas. Em outras palavras, uma "sociologia do conhecimento" terá de tratar não somente da multiplicidade empírica do "conhecimento" nas sociedades humanas, mas também dos processos pelos quais *qualquer*

corpo de "conhecimento" chega a ser socialmente estabelecido como "realidade".

5 Nosso ponto de vista, por conseguinte, é que a sociologia do conhecimento deve ocupar-se com tudo aquilo que passa por "conhecimento" em uma sociedade, independentemente da validade ou invalidade última (por quaisquer critérios) desse "conhecimento". E na medida em que todo "conhecimento" humano desenvolve-se, transmite-se e mantém-se em situações sociais, a sociologia do conhecimento deve procurar compreender o processo pelo qual isto se realiza, de tal maneira que uma "realidade" admitida como certa solidifica-se para o homem da rua. Em outras palavras, defendemos o ponto de vista que a sociologia do conhecimento diz respeito à análise da construção social da realidade.

6 Esta compreensão do verdadeiro campo da sociologia do conhecimento difere do que geralmente se entende por esta disciplina desde que pela primeira vez foi chamada por este nome há cerca de quarenta anos atrás. Por conseguinte, antes de começarmos nossa presente argumentação, será útil examinar resumidamente o desenvolvimento anterior da disciplina e explicar de que maneira, e por que motivos, sentimos a necessidade de nos afastarmos dele.

7 O termo "sociologia do conhecimento" (*Wissenssoziologie*) foi forjado por Max Scheler¹ na década de 1920 na Alemanha, e Scheler era um filósofo. Estes três fatos são muito importantes para a compreensão da gênese e do ulterior desenvolvimento da nova disciplina. A sociologia do conhecimento teve origem em uma particular situação da história intelectual alemã e em determinado contexto filosófico. Embora a nova disciplina fosse posteriormente introduzida no adequado contexto sociológico, especialmente no mundo de língua inglesa, continuou a ser marcada pelos problemas da particular situação intelectual de onde surgiu. Como resultado, a

¹ Cf. Max Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft* (Berna, Francke, 1960). Este volume de ensaios, publicado pela primeira vez em 1925, contém a formulação básica da sociologia do conhecimento num ensaio intitulado "Probleme einer Soziologie des Wissens", que foi originalmente publicado um ano antes.

sociologia do conhecimento permaneceu no estado de objeto marginal de estudo entre os sociólogos em geral, que não participavam dos particulares problemas que preocupavam os pensadores alemães na década de 1920. Isto foi especialmente verdade no que diz respeito aos sociólogos americanos, que de modo geral consideravam a disciplina como uma especialidade periférica, de sabor caracteristicamente europeu. Mais importante, contudo, foi o fato da permanente ligação da sociologia do conhecimento com sua original constelação de problemas ter constituído uma fraqueza teórica, mesmo nos lugares em que houve interesse pela disciplina. Isto é, a sociologia do conhecimento foi considerada por seus protagonistas e em geral pelo público sociológico mais ou menos indiferente como uma espécie de glosa sociológica sobre a história das idéias. O resultado foi uma considerável miopia com relação à significação teórica potencial da sociologia do conhecimento.

8 Houve diferentes definições da natureza e do âmbito da sociologia do conhecimento. Na verdade, é possível dizer-se que a história dessa subdisciplina tem sido até agora a história de suas várias definições. Entretanto, há acordo geral em que a sociologia do conhecimento trata das relações entre o pensamento humano e o contexto social dentro do qual surge. Pode dizer-se assim que a sociologia do conhecimento constitui o foco sociológico de um problema muito mais geral, o da determinação existencial (*Seinsgebundenheit*) do pensamento enquanto tal. Embora neste caso a atenção se concentre sobre o fator social, as dificuldades teóricas são semelhantes às que surgiram quando outros fatores (tais como os históricos, os psicológicos ou os biológicos) foram propostos com o valor de determinantes do pensamento humano. Em todos esses casos o problema geral tem sido estabelecer a extensão em que o pensamento reflete os fatores determinantes propostos ou é independente deles.

9 É provável que a proeminência do problema geral na recente filosofia alemã tenha suas raízes na vasta acu-

mulação de erudição histórica que foi um dos maiores frutos intelectuais do século XIX na Alemanha. De um modo sem precedente em qualquer outro período da história intelectual, o passado, com sua assombrosa variedade de formas de pensamento, foi "tornado presente" ao espírito contemporâneo pelos esforços da cultura histórica científica. É difícil disputar o direito da cultura alemã ao primeiro lugar neste empreendimento. Não deveria, por conseguinte, surpreender-nos que o problema teórico instituído pelo mencionado empreendimento tenha sido sentido mais agudamente na Alemanha. Pode-se dizer que este problema é o da vertigem da relatividade. A dimensão epistemológica do problema é óbvia. No nível empírico conduziu à preocupação de investigar o mais cuidadosamente possível as relações concretas entre o pensamento e suas situações históricas. Se esta interpretação é correta, a sociologia do conhecimento tomou a si um problema originariamente colocado pela erudição histórica, numa focalização mais estreita, sem dúvida, mas essencialmente com o interesse nas mesmas questões.⁹

10 Nem o problema geral nem sua focalização mais estreita são novos. A consciência dos fundamentos sociais dos valores e das concepções do mundo pode ser já encontrada na Antiguidade. Pelo menos a partir do Iluminismo esta consciência cristalizou-se, tornando-se um dos principais temas do moderno pensamento ocidental. Assim, é possível justificar convenientemente muitas "genealogias" do problema central da sociologia do conhecimento.¹⁰ Pode mesmo dizer-se que o problema está contido *in nuce* na famosa frase de Pascal de acordo com a qual aquilo que é verdade de um lado dos Pirineus é erro do outro lado.¹¹ No entanto os antecedentes intelectuais imediatos da sociologia do conhecimento são três criações do pensamento alemão do século XIX, o pensamento marxista, o nietzscheano e o historicista.

⁹ Cf. Wilhelm Windelband e Heinz Heimsoeth, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* (Tübingen, Mohr, 1950), pp. 603ss.

¹⁰ Cf. Albert Salomon, *In Praise of Enlightenment* (New York, Meridian Books, 1953); Hans Barth, *Wahrheit und Ideologie* (Zürich, Manesse, 1945); Werner Stark, *The Sociology of Knowledge* (Chicago, Free Press of Glencoe, 1958), pp. 46ss; Kurt Lenk (ed.), *Ideologie* (Neuwied/Rhein, Luchterhand, 1961), pp. 13ss.

¹¹ *Pensées*, v. 294.

11 A sociologia do conhecimento tem sua raiz na proposição de Marx que declara ser a consciência do homem determinada por seu ser social.¹² Sem dúvida tem havido muitos debates para se saber ao certo que espécie de determinação Marx tinha em mente. Pode-se dizer, com certeza, que muito da grande "luta com Marx" que caracterizou não somente os começos da sociologia do conhecimento mas a "idade clássica" da sociologia em geral (particularmente tal como é manifestada nas obras de Weber, Durkheim e Pareto) foi realmente uma luta contra uma defeituosa interpretação de Marx pelos marxistas modernos. Esta proposição ganha plausibilidade quando refletimos no fato de que foi somente em 1932 que os importantíssimos *Manuscritos Econômicos e Filosóficos de 1844* foram redescobertos e somente depois da Segunda Guerra Mundial a plena implicação dessa redescoberta poderia ser esgotada na pesquisa sobre Marx. Como quer que seja, a sociologia do conhecimento herdou de Marx não somente a mais exata formulação de seu problema central mas também alguns de seus conceitos-chaves, entre os quais deveriam ser mencionados particularmente os conceitos de "ideologia" (idéias que servem de armas para interesses sociais) e "falsa consciência" (pensamento alienado do ser social real do pensador).

12 A sociologia do conhecimento foi particularmente fascinada pelos dois conceitos gêmeos, estabelecidos por Marx, de "infra-estrutura e superestrutura" (*Unterbau, Ueberbau*). Foi neste ponto principalmente que a controvérsia se tornou violenta a respeito da correta interpretação do próprio pensamento de Marx. O marxismo posterior teve a tendência a identificar a "infra-estrutura" com a estrutura econômica *tout court*, da qual se supunha que a "superestrutura" era um "reflexo" direto (assim por exemplo, Lenin). É agora de todo claro que isto representa incorretamente o pensamento de Marx, pois o caráter essencialmente mecanicista, em vez

¹² Cf. Karl Marx, *Die Frühschriften* (Stuttgart, Kröner, 1953). Os *Manuscritos Econômicos e Filosóficos de 1844*, encontram-se nas pp. 225ss.

de dialético, desta espécie de determinismo econômico torna-o suspeito. O que interessava a Marx é que o pensamento humano funda-se na atividade humana ("trabalho" no sentido mais amplo da palavra) e nas relações sociais produzidas por esta atividade. O melhor modo de compreender as expressões "infra-estrutura" e "superestrutura" é considerá-las respectivamente como atividade humana e mundo produzido por esta atividade.⁴ De qualquer modo, o esquema fundamental "infra-estrutura/superestrutura" foi admitido em várias formas pela sociologia do conhecimento, a começar por Scheler, sempre compreendendo-se que existe alguma espécie de relação entre o pensamento e uma realidade "subjacente", distinta do pensamento. A fascinação desse esquema prevaleceu apesar do fato de grande parte da sociologia do conhecimento ter sido explicitamente formulada em oposição ao marxismo e de terem sido tomadas diferentes posições nesse campo com relação à natureza do relacionamento entre os dois componentes do esquema.

13 As idéias de Nietzsche continuaram menos explicitamente na sociologia do conhecimento, mas participam muito de seus fundamentos intelectuais gerais e da "atmosfera" em que surgiu. O anti-idealismo de Nietzsche, apesar das diferenças no conteúdo não dessemelhante ao de Marx na forma, acrescentou novas perspectivas sobre o pensamento humano como instrumento na luta pela sobrevivência e pelo poder.⁵ Nietzsche desenvolveu sua própria teoria da "falsa consciência" em suas análises da significação social do engano e do auto-engano e da

⁴ Sobre o esquema de Marx *Unterbau/Ueberbau*, cf. Karl Kautsky, "Verhältnis von Unterbau und Ueberbau", em Iring Fetscher (ed.), *Der Marxismus* (Munich, Piper, 1962), pp. 150ss; Antonio Labriola, "Die Vermittlung zwischen Basis und Ueberbau", *Ibid.*, pp. 167ss; Jean-Yves Calvez, *La pensée de Karl Marx* (Paris, Editions du Seuil, 1956), pp. 424ss. A mais importante reformulação do problema feita no século XX é a de György Lukács, em sua *Geschichte und Klassenbewusstsein* (Berlín 1923), hoje mais facilmente acessível na tradução francesa, *Histoire et conscience de classe* (Paris, Editions de Minuit, 1960). A interpretação de Lukács do conceito de dialética de Marx é tanto mais notável quanto antecedeu de quase uma década a redescoberta dos *Manuscritos Econômicos e Filosóficos de 1844*.

⁵ As obras mais importantes de Nietzsche para a sociologia do conhecimento são *A Genealogia da Moral e A Vontade de Poder*. Para discussões secundárias, cf. Walter A. Kaufmann, *Nietzsche* (New York, Meridian Books, 1956); Karl Löwith, *From Hegel to Nietzsche* (tradução inglesa — New York, Holt, Rinehart and Winston, 1964).

ilusão como condição necessária da vida. A concepção nietzscheana do "ressentimento" como fator causal de certos tipos de pensamento humano foi retomada diretamente por Scheler. De modo mais geral, contudo, pode dizer-se que a sociologia do conhecimento representa uma aplicação específica daquilo que Nietzsche chamava adequadamente a "arte da desconfiança".⁶

14 O historicismo, expresso especialmente na obra de Wilhelm Dilthey, precedeu imediatamente a sociologia do conhecimento.⁷ O tema dominante aqui era o esmagador sentido da relatividade de todas as perspectivas sobre os acontecimentos humanos, isto é, da inevitável historicidade do pensamento humano. A insistência com que o historicismo afirmava que nenhuma situação histórica poderia ser entendida exceto em seus próprios termos preservava-se a ser facilmente traduzida na acentuação da situação social do pensamento. Certos conceitos historicistas, tais como "determinação situacional" (*Standortsgebundenheit*) e "sede na vida" (*Sitz im Leben*) poderiam ser diretamente traduzidos como se referindo à "localização social" do pensamento. Em termos mais gerais, a herança historicista da sociologia do conhecimento predispsôs esta última a tomar intenso interesse pela história e a empregar um método essencialmente histórico, fato, diga-se de passagem, que contribuiu também para a marginalização dessa disciplina no ambiente da sociologia americana.

15 O interesse de Scheler pela sociologia do conhecimento e pelas questões sociológicas em geral foi essencialmente um episódio passageiro em sua carreira filosófica.⁸ Seu objetivo final era o estabelecimento de uma

⁶ Uma das primeiras e mais interessantes aplicações do pensamento de Nietzsche à sociologia do conhecimento encontra-se em *Bewusstsein als Verhältnis* de Alfred Seidel (Bonn, Cohen, 1927). Seidel, que foi aluno de Weber, procurou combinar Nietzsche e Freud com uma radical crítica sociológica da consciência.

⁷ Uma das mais sugestivas discussões da relação entre historicismo e sociologia é a de Carlo em *Dallo storicismo alla sociologia* (Florença 1940). Também cf. H. Stuart Hughes, *Consciousness and Society* (New York, Knopf, 1958), pp. 183ss. A mais importante obra de Wilhelm Dilthey para nossas presentes considerações é *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (Stuttgart, Teubner, 1958).

⁸ Para um excelente estudo da concepção de Scheler sobre a sociologia do conhecimento, cf. Hans-Joachim Lieber, *Wissen und Gesellschaft* (Tübingen, Niemeyer, 1952), pp. 55ss. Veja-se, também, Stark, *op. cit.*, *passim*.

antropologia filosófica que transcendesse a relatividade dos pontos de vista específicos histórica e socialmente localizados. A sociologia do conhecimento deveria servir de instrumento para alcançar este propósito, tendo por principal finalidade esclarecer e afastar as dificuldades levantadas pelo relativismo, de modo que a verdadeira tarefa filosófica pudesse ir adiante. A sociologia do conhecimento de Scheler é, em sentido muito real, *ancilla philosophiae*, e de uma filosofia muito específica, além do mais.

16 Ajustando-se a esta orientação, a sociologia do conhecimento de Scheler é essencialmente um método negativo. Scheler afirmava que a relação entre "fatores ideais" (*Idealfaktoren*) e "fatores reais" (*Realfaktoren*), termos que lembram claramente o esquema marxista "infra/super-estrutura", era meramente uma relação regulativa. Isto é, os "fatores reais" regulam as condições nas quais certos "fatores ideais" podem aparecer na história, mas não podem afetar o conteúdo destes últimos. Em outras palavras, a sociedade determina a presença (*Das sein*) mas não a natureza (*Sosein*) das idéias. A sociologia do conhecimento, portanto, é o procedimento pelo qual deve ser estudada a seleção sócio-histórica dos conteúdos ideativos, ficando compreendido que estes conteúdos enquanto tais são independentes da causalidade sócio-histórica e por conseguinte inacessíveis à análise sociológica. Se é possível descrever pitorescamente o método de Scheler, poderia dizer-se que consiste em lançar um pedaço de pão de bom tamanho molhado em leite ao dragão a relatividade, mas somente com o fim de poder melhor penetrar no castelo da certeza ontológica.

17 Neste quadro intencionalmente (e inevitavelmente) modesto, Scheler analisou com abundantes detalhes a maneira em que o conhecimento humano é ordenado pela sociedade. Acentuou que o conhecimento humano é dado na sociedade como um *a priori* à experiência individual, fornecendo a esta sua ordem de significação. Esta ordem, embora relativa a uma particular situação sócio-histórica, aparece ao indivíduo como o modo natural de conceber

o mundo. Scheler chamou a isto a "relativa e natural concepção do mundo" (*relativnatürliche Weltanschauung*) de uma sociedade, conceito que pode ainda ser considerado central na sociologia do conhecimento.

18 Seguindo-se à "invenção" por Scheler da sociologia do conhecimento houve na Alemanha um largo debate a respeito da validade, âmbito e aplicabilidade da nova disciplina. Deste debate emergiu uma formulação que marcou a transposição da sociologia do conhecimento para um contexto mais estreitamente sociológico. Foi nessa mesma formulação que a sociologia do conhecimento chegou ao mundo de língua inglesa. Trata-se da formulação de Karl Mannheim. Pode-se afirmar com segurança que quando os sociólogos hoje em dia pensam na sociologia do conhecimento, pró ou contra, em geral o fazem nos termos da formulação de Mannheim. Na sociologia americana este fato é facilmente inteligível se refletirmos em que a totalidade da obra de Mannheim virtualmente se tornou acessível em inglês (uma parte desta obra na verdade foi escrita em inglês, durante o período em que Mannheim esteve ensinando na Inglaterra depois do advento do nazismo na Alemanha ou foi publicada em traduções inglesas revistas), ao passo que a obra de Scheler sobre a sociologia do conhecimento permaneceu até hoje sem tradução. Deixando de lado o fator "difusão", a obra de Mannheim é menos carregada

¹⁶ Para o desenvolvimento geral da sociologia alemã durante este período, cf. Raymond Aron, *La sociologie allemande contemporaine* (Paris, Presses Universitaires de France, 1950). Como importante contribuição deste período concernente à sociologia do conhecimento, cf. Stegfried Landshut, *Kritik der Soziologie* (Munich 1929); Hans Freyer, *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft* (Leipzig 1930); Ernst Grünwald, *Das Problem der Soziologie des Wissens* (Vienna 1934); Alexander von Schelling, *Max Webers Wissenschaftslehre* (Tübingen 1934). Esta última obra, ainda o mais importante estudo da metodologia de Weber, deve ser entendida levando-se em conta o debate sobre sociologia do conhecimento, então concentrado nas formulações de Scheler e Mannheim.

¹⁷ Karl Mannheim, *Ideology and Utopia* (London, Routledge & Kegan Paul, 1936); *Essays on the Sociology of Knowledge* (New York, Oxford University Press, 1952); *Essays on Sociology and Social Psychology* (New York, Oxford University Press, 1953); *Essays on the Sociology of Culture* (New York, Oxford University Press, 1956). Um compêndio dos mais importantes escritos de Mannheim sobre a sociologia do conhecimento, compilado por Kurt Wolff, tendo uma útil introdução, é *Wissenssoziologie* de Karl Mannheim (Neuwied/Rhein, Luchterhand, 1964). Para estudos secundários da concepção de Mannheim sobre a sociologia do conhecimento, cf. Jacques J. Maquet, *Sociologie de la connaissance* (Louvain, Nauwelaerts, 1949); Aron, *op. cit.*; Robert K. Merton, *Social Theory and Social Structure* (Chicago, Free Press of Glencoe, 1937), pp. 489ss; Stark, *op. cit.*; Lieber, *op. cit.*

de "bagagem" filosófica que a de Scheler. Isto é especialmente verdade no que se refere aos últimos escritos de Mannheim e pode ser visto se compararmos a tradução inglesa de sua principal obra, "*Ideologia e Utopia*", com o original alemão. Mannheim tornou-se assim uma figura mais "compatível" para os sociólogos, mesmo para aqueles que criticavam o seu modo de ver ou não se interessavam por ele.

19 A compreensão que Mannheim tinha da sociologia do conhecimento era muito mais extensa que a de Scheler, possivelmente porque o confronto com o marxismo tinha maior destaque em seu trabalho. A sociedade era vista determinando não somente a aparência mas também o conteúdo da ideação humana, com exceção da matemática e pelo menos de algumas partes das ciências naturais. A sociologia do conhecimento tornou-se assim um método positivo para o estudo de quase todas as facetas do pensamento humano.

20 É muito significativo o fato de Mannheim preocupar-se principalmente com o fenômeno da ideologia. Estabelece a distinção entre os conceitos particular, total e geral de ideologia — a ideologia constituindo somente um segmento do pensamento do adversário; a ideologia constituindo a totalidade do pensamento do adversário, (semelhante à "falsa consciência" de Marx); e (aqui, segundo pensou Mannheim, indo além de Marx) a ideologia caracterizando não somente o pensamento de um adversário mas também o do próprio pensador. Com o conceito geral de ideologia alcança-se o nível da sociologia do conhecimento, a compreensão de que não há pensamento humano (apenas com as exceções antes mencionadas) que seja imune às influências ideologizantes de seu contexto social. Mediante esta expansão da teoria da ideologia Mannheim procura separar seu problema central do contexto do uso político e tratá-lo como problema geral da epistemologia e da sociologia histórica.

21 Embora Mannheim não partilhasse das ambições ontológicas de Scheler, também ele sentia-se pouco à vontade com o pan-ideologismo que seu pensamento parecia

conduzi-lo. Cunhou o termo "relacionismo" (por oposição a "relativismo") para designar a perspectiva epistemológica de sua sociologia do conhecimento, não uma capitulação do pensamento diante das relatividades socio-históricas, mas o sóbrio reconhecimento de que o conhecimento tem sempre de ser conhecimento a partir de uma certa posição. A influência de Dilthey é provavelmente de grande importância neste ponto do pensamento de Mannheim, o problema do marxismo é resolvido com os instrumentos do historicismo. Seja como for, Mannheim acreditava que as influências ideologizantes, embora não pudessem ser completamente erradicadas, podiam ser mitigadas pela análise sistemática do maior número possível de posições variáveis socialmente fundadas. Em outras palavras, o objeto do pensamento torna-se progressivamente mais claro com esta acumulação de diferentes perspectivas a ele referentes. Nisso deve consistir a tarefa da sociologia do conhecimento, que se torna assim uma importante ajuda na procura de qualquer entendimento correto dos acontecimentos humanos.

22 Mannheim acreditava que os diferentes grupos sociais variam enormemente em sua capacidade de transcender deste modo sua própria estreita posição. Depositava a maior esperança na "inteligência socialmente descomprometida" (*Freischwebende Intelligenz*, termo derivado de Alfred Weber), uma espécie de estrato intersticial que acreditava estar relativamente livre de interesses de classe. Mannheim acentuou também o poder do pensamento "utópico", que (tal como a ideologia) produz uma imagem distorcida de realidade social, mas que (ao contrário da ideologia) tem o dinamismo necessário para transformar essa realidade na imagem que dela faz.

23 Não é preciso dizer que as observações acima de modo algum fazem justiça nem à concepção de Scheler nem à de Mannheim com relação à sociologia do conhecimento. Não é esta nossa intenção. Indicamos unicamente alguns aspectos decisivos das duas concepções, que foram convenientemente chamadas, respectivamente, as concepções "moderada" e "radical" da sociologia do

conhecimento.²⁴ O fato notável é que o subsequente desenvolvimento da sociologia do conhecimento consistiu em grande parte em críticas e modificações dessas duas concepções. Conforme já tivemos ocasião de indicar, a formulação, feita por Mannheim, da sociologia do conhecimento continuou a estabelecer os termos de referência para essa disciplina de maneira definitiva, particularmente na sociologia de língua inglesa.

24 O mais importante sociólogo americano que prestou seriamente atenção à sociologia do conhecimento foi Robert Merton.²⁵ A análise da disciplina, que abrange dois capítulos de sua obra principal, serviu de útil introdução a este campo de estudos para aqueles sociólogos americanos que se interessaram por ele. Merton construiu um paradigma para a sociologia do conhecimento, expondo os temas mais importantes desta disciplina em forma condensada e coerente. Esta construção é interessante porque procura integrar a abordagem da sociologia do conhecimento com a da teoria funcional estrutural. Merton aplica seus próprios conceitos de funções "manifestas" e "latentes" à esfera da ideação, fazendo distinção entre funções conscientes, intencionais das idéias e funções inconscientes, não-intencionais. Embora Merton se concentrasse na obra de Mannheim, que é para ele o sociólogo do conhecimento por excelência, acentuou a importância da escola de Durkheim e dos trabalhos de Pitirim Sorokin. É interessante notar que Merton ao que parece deixou de ver a importância para a sociologia do conhecimento de certas importantes extensões da psicologia social americana, tais como a teoria dos grupos de referência, que discute em um local diferente da mesma obra.

25 Talcott Parsons fez também comentários sobre a sociologia do conhecimento.²⁶ Seus comentários, porém, li-

²⁴ Esta caracterização das duas formulações originais da disciplina foi feita por Lieber, *op. cit.*

²⁵ Cf. Merton, *op. cit.*, pp. 439ss.

²⁶ Cf. Talcott Parsons, "An Approach to the Sociology of Knowledge", *Transactions of the Fourth World Congress of Sociology* (Louvain, International Sociological Association, 1950), Vol. IV, pp. 25ss; "Culture and the Social System", em Parsons e col. (eds.), *Theories of Society* (New York, Free Press, 1951), Vol. II, pp. 963ss.

mitam-se principalmente à crítica de Mannheim e não procuram a integração da disciplina no próprio sistema teórico de Parsons. Neste último, sem dúvida, o "problema do papel das idéias" é analisado extensamente mas num sistema de referência muito diferente do empregado pela sociologia do conhecimento de Scheler ou de Mannheim.²⁷ Podemos, portanto, tomar a liberdade de dizer que nem Merton nem Parsons deram qualquer passo decisivo além da sociologia do conhecimento tal como foi formulada por Mannheim. O mesmo pode dizer-se de outros críticos. Mencionando apenas o mais eloquente, C. Wright Mills tratou da sociologia do conhecimento em seus primeiros trabalhos, mas de maneira expositiva e sem fazer qualquer contribuição para o desenvolvimento teórico positivamente sem contribuir para o desenvolvimento teórico do assunto.²⁸

26 Um interessante esforço para integrar a sociologia do conhecimento com o enfoque neopositivista da sociologia em geral é o de Theodor Geiger, que teve grande influência sobre a sociologia escandinava, depois que emigrou da Alemanha.²⁹ Geiger voltou a um conceito mais estreito da ideologia, como sendo o pensamento socialmente distorcido e sustentou a possibilidade de superar a ideologia pela cuidadosa observação dos cânones científicos de procedimento. O enfoque neopositivista da análise ideológica foi, mais recentemente, continuado na sociologia de língua alemã na obra de Ernst Topitsch, que acentuou as raízes ideológicas de várias posições filosóficas.³⁰ Mas na medida em que a análise sociológica das ideologias constitui uma parte importante da sociologia do conhecimento, conforme foi definida por Mannheim, tem havido muito interesse nela tanto na socio-

²⁷ Cf. Talcott Parsons, *The Social System* (Glencoe, Ill, Free Press, 1951), pp. 326ss.

²⁸ Cf. C. Wright Mills, *Power, Politics and People* (New York, Ballantine Books, 1963), pp. 453ss.

²⁹ Cf. Theodor Geiger, *Ideologie und Wahrheit* (Stuttgart, Humboldt, 1953); *Arbeiten zur Soziologie* (Neuwied/Rhein, Luchterhand, 1962), pp. 412ss.

³⁰ Cf. Ernst Topitsch, *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik* (Vienna, Springer, 1958); *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft* (Neuwied/Rhein, Luchterhand, 1961). Uma influência importante sobre Topitsch é a escola do positivismo legal de Kelsen. Para as implicações desta última no que diz respeito à sociologia do conhecimento, cf. Hans Kelsen, *Aufsätze zur Ideologiekritik* (Neuwied/Rhein, Luchterhand, 1964).

logia européia quanto na americana, desde a Segunda Guerra Mundial.²⁷

27 Provavelmente a mais extensa tentativa de ir além de Mannheim na construção de uma ampla sociologia do conhecimento é a de Werner Stark, outro erudito continental emigrado, que ensinou na Inglaterra e nos Estados Unidos.²⁸ Stark vai mais longe, deixando para trás a focalização feita por Mannheim do problema da ideologia. A tarefa da sociologia do conhecimento não consiste em desmascarar ou revelar as distorções socialmente produzidas, mas no estudo sistemático das condições sociais do conhecimento enquanto tal. Dito de maneira simples, o problema central é a sociologia da verdade, não a sociologia do erro. Apesar de seu enfoque característico, Stark provavelmente está mais perto de Scheler que de Mannheim na compreensão da relação entre as idéias e seu contexto social.

28 Por outro lado, é evidente que não tentamos dar um adequado panorama histórico da história da sociologia do conhecimento. Além disso, ignoramos até aqui certos desenvolvimentos que poderiam teoricamente ter importância para a sociologia do conhecimento mas não foram considerados como tais por seus próprios protagonistas. Em outras palavras, limitamo-nos aos desenvolvimentos que, por assim dizer, navegaram sob a bandeira da "sociologia do conhecimento" (considerando a teoria da ideologia como parte desta última). Isto tornou claro um fato. A parte o interesse epistemológico de alguns sociólogos do conhecimento, o foco empírico da atenção situou-se quase exclusivamente na esfera das idéias, ou seja do pensamento teórico. Isto é verdade com relação a Stark, que colocou como subtítulo de sua obra principal sobre a sociologia do conhecimento a expressão "Ensaio para Servir de Auxílio à Compreensão mais profunda da História das Idéias". Em outras palavras, o interesse da sociologia do conhecimento foi constituído

²⁷ Cf. Daniel Bell, *The End of Ideology* (New York, Free Press of Glencoe, 1960); Kurt Lenk (ed.), *Ideologie*; Norman Birnbaum (ed.), *The Sociological Study of Ideology* (Oxford, Blackwell, 1962).

²⁸ Cf. Stark, *op. cit.*

pelas questões epistemológicas em nível teórico, e pelas questões da história intelectual em nível empírico.

29 Desejamos acentuar que não temos reservas de qualquer espécie quanto à validade e importância desses dois conjuntos de questões. Consideramos, porém, infeliz que esta particular constelação tenha dominado até agora a sociologia do conhecimento. Nosso ponto de vista é que, como resultado, a plena significação teórica da sociologia do conhecimento ficou obscurecida.

30 Incluir as questões epistemológicas concernentes à validade do conhecimento sociológico na sociologia do conhecimento é de certo modo o mesmo que procurar empurrar um ônibus em que estamos viajando. Sem dúvida a sociologia do conhecimento, como todas as disciplinas empíricas que acumulam indícios referentes à relatividade e determinação do pensamento humano, conduz a questões epistemológicas a respeito da própria sociologia, assim como de qualquer outro corpo científico de conhecimento. Conforme observamos anteriormente, neste ponto a sociologia do conhecimento desempenha um papel semelhante ao da história, da psicologia e da biologia, para mencionar somente as três disciplinas empíricas mais importantes que causaram dificuldade à epistemologia. A estrutura lógica dessa dificuldade é fundamentalmente a mesma em todos os casos, a saber: como posso ter certeza, digamos, de minha análise sociológica dos costumes da classe média americana em vista do fato de que as categorias por mim usadas para esta análise são condicionadas por formas de pensamento historicamente relativas, e mais que eu próprio e tudo quanto penso sou determinado por meus genes e por minha inata hostilidade aos meus semelhantes, e além do mais, para rematar tudo isso, eu próprio sou um membro da classe média americana?

31 Está longe de nós o desejo de repelir estas questões. Tudo quanto desejaríamos afirmar aqui é que estas questões não são por si mesmas parte da disciplina empírica da sociologia. Pertencem propriamente à metodologia das ciências sociais, empreendimento que pertence à fi-

losofia e é por definição diferente da sociologia, que na verdade é objeto de suas indagações. A sociologia do conhecimento, juntamente com outros criadores de dificuldades epistemológicas entre as ciências empíricas, "alimentará" de problemas esta investigação metodológica. Não pode resolver estes problemas em seu próprio quadro de referência.

32 Por conseguinte, excluímos da sociologia do conhecimento os problemas epistemológicos e metodológicos que perturbaram ambos os seus principais criadores. Em virtude desta exclusão afastamo-nos tanto da concepção da disciplina criada por Scheler quanto da que foi exposta por Mannheim, e também dos últimos sociólogos do conhecimento (principalmente os de orientação neopositivista) que partilham de tais concepções a este respeito. Ao longo de todo este livro colocamos decididamente entre parênteses todas as questões epistemológicas ou metodológicas relativas à validade da análise sociológica, na própria sociologia do conhecimento ou em qualquer outro terreno. Consideramos a sociologia do conhecimento como parte da disciplina empírica da sociologia. Nosso propósito aqui é evidentemente de caráter teórico. Mas nossa teorização refere-se à disciplina empírica em seus problemas concretos, e não à pesquisa filosófica dos fundamentos da disciplina empírica. Em resumo, nosso empenhamento pertence à teoria sociológica e não à metodologia da sociologia. Em uma única seção de nosso tratado (a que se segue imediatamente a esta Introdução) vamos além da teoria sociológica propriamente dita, mas isto é feito por motivos que nada têm a ver com a epistemologia, conforme será explicado no devido momento.

33 Contudo, devemos também redefinir a tarefa da sociologia do conhecimento no nível empírico, isto é, enquanto teoria engrenada com a disciplina empírica da sociologia. Conforme vimos, neste nível a sociologia do conhecimento ocupou-se com a história intelectual, no sentido da história de idéias. Ainda mais, acentuaríamos que este é, na verdade, um foco muito importante da pesquisa sociológica. Além disso, em contraste com a ex-

clusão feita por nós do problema epistemológico e metodológico, admitimos que este foco pertence à sociologia do conhecimento. Defenderemos, porém, o ponto de vista de que o problema das "idéias", incluindo o problema especial da ideologia, constitui apenas parte do problema mais amplo da sociologia do conhecimento, não sendo nem mesmo uma parte central.

34 A sociologia do conhecimento deve ocupar-se com tudo aquilo que é considerado "conhecimento" na sociedade. Basta este enunciado para se compreender que a focalização sobre a história intelectual é mal escolhida, ou melhor é mal escolhida quando se torna o foco central da sociologia do conhecimento. O pensamento teórico, as "idéias", *Weltanschauungen* não são tão importantes assim na sociedade. Embora todas as sociedades contenham estes fenômenos, são apenas parte da soma total daquilo que é considerado "conhecimento". Em qualquer sociedade somente um grupo muito limitado de pessoas se empenha em produzir teorias, em ocupar-se de "idéias" e construir *Weltanschauungen*, mas todos os homens na sociedade participam, de uma maneira ou de outra, do "conhecimento" por ela possuído. Dito de outra maneira, só muito poucas pessoas preocupam-se com a interpretação teórica do mundo, mas todos vivem em um mundo de algum tipo. Não somente a focalização sobre o pensamento teórico é indevidamente restritiva da sociologia do conhecimento, mas também insatisfatória, porque mesmo esta parte do "conhecimento" socialmente existente não pode ser plenamente compreendida se não for colocada na estrutura de uma análise mais geral do "conhecimento".

35 Exagerar a importância do pensamento teórico na sociedade e na história é um natural engano dos teorizadores. Isto torna por conseguinte ainda mais necessário corrigir esta incompreensão intelectualista. As formulações teóricas da realidade, quer sejam científicas ou filosóficas quer sejam até mitológicas, não esgotam o que é "real" para os membros de uma sociedade. Sendo assim, a sociologia do conhecimento deve acima de tudo ocupar-

se com o que os homens "conhecem" como "realidade" em sua vida cotidiana, vida não teórica ou pré-teórica. Em outras palavras, o "conhecimento" do senso comum, e não as "idéias", deve ser o foco central da sociologia do conhecimento. E' precisamente este "conhecimento" que constitui o tecido de significados sem o qual nenhuma sociedade poderia existir.

36 A sociologia do conhecimento, portanto, deve tratar da construção social da realidade. A análise da articulação teórica desta realidade continuará certamente sendo uma parte deste interesse, mas não a parte mais importante. Ficaré claro que, apesar da exclusão dos problemas epistemológicos e metodológicos, o que estamos sugerindo aqui é uma redefinição de longo alcance do âmbito da sociologia do conhecimento, muito mais ampla do que tudo quanto até agora tem sido entendido como constituindo esta disciplina.

37 A questão que se apresenta é a de saber quais são os ingredientes teóricos que devem ser acrescentados à sociologia do conhecimento para permitirem que seja redefinida no sentido acima indicado. Devemos a compreensão fundamental da necessidade desta redefinição a Alfred Schutz. Em toda sua obra, como filósofo e como sociólogo, Schutz concentrou-se sobre a estrutura do mundo do sentido comum da vida cotidiana. Embora não tenha elaborado uma sociologia do conhecimento, percebeu claramente aquilo sobre o que esta disciplina deveria focalizar a atenção:

38 Todas as tipificações do pensamento do senso comum são elementos integrais do concreto *Lebenswelt* histórico e sócio-cultural em que prevalecem, sendo admitidas como certas e socialmente aprovadas. Sua estrutura determina entre outras coisas a distribuição social do conhecimento e sua relatividade e importância para o ambiente social concreto de um grupo concreto em uma situação histórica concreta. *Acham-se aqui os problemas legítimos do relativismo, do historicismo e da chamada sociologia do conhecimento.*²

² Alfred Schutz, *Collected Papers*, Vol. I (The Hague, Nijhoff, 1962), p. 149. Outros nossos.

39 E ainda uma vez:

O conhecimento encontra-se socialmente distribuído e o mecanismo desta distribuição pode tornar-se objeto de uma disciplina sociológica. Na verdade temos uma chamada sociologia do conhecimento. No entanto, com muito poucas exceções, a disciplina assim incorretamente denominada abordou o problema da distribuição social do conhecimento meramente pelo ângulo da fundamentação ideológica da verdade em sua dependência das condições sociais e especialmente econômicas, ou do ângulo das implicações sociais da educação e ainda do ponto de vista do papel social do homem de conhecimento. Não foram os sociólogos mas os economistas e filósofos que estudaram alguns dos numerosos outros aspectos teóricos do problema.³

40 Embora não demos o papel central à distribuição social do conhecimento, que Schutz reclama aqui, concordamos com a crítica por ele feita à "disciplina assim incorretamente denominada" e derivamos dele nossa noção básica da maneira pela qual a tarefa da sociologia do conhecimento deve ser redefinida. Nas considerações que se seguem dependemos grandemente de Schutz nos prolegômenos referentes aos fundamentos do conhecimento na vida diária e temos uma importante dívida para com sua obra em vários decisivos lugares de nosso principal raciocínio ulterior.

41 Nossos pressupostos antropológicos são fortemente influenciados por Marx, especialmente por seus primeiros escritos, e pelas implicações antropológicas tiradas da biologia humana por Helmuth Plessner, Arnold Gehlen e outros. Nossa concepção da natureza da realidade social deve muito a Durkheim e sua escola de sociologia da França, embora tenhamos modificado a teoria durkheimiana da sociedade pela introdução de uma perspectiva dialética derivada de Marx e uma acentuação da constituição da realidade social mediante os significados subjetivos derivada de Weber.⁴ Nossos pressupostos

³ *Ibid.*, Vol. II (1964), p. 121.

⁴ Para o debate das implicações da sociologia de Durkheim sobre a sociologia do conhecimento, cf. Gerard L. DeCret, *Society and Ideology* (New York, Columbia University Bookstore, 1943), pp. 34ss; Merton, *op. cit.*; Georges Gurwitsch, "Problèmes de la sociologie de la connaissance", *Traité de sociologie* (Paris, Presses Universitaires de France, 1960), Vol. II, pp. 103ss.

sócio-psicológicos, especialmente importantes para a análise da interiorização da realidade social, são grandemente influenciados por George Herbert Mead e alguns desenvolvimentos de sua obra realizados pela chamada escola simbólico-interacionista da sociologia americana.²² Indicaremos nas Notas até que ponto estes vários ingredientes são usados em nossa formação teórica. Compreendemos plenamente, é claro, que neste uso não somos, nem podíamos ser, fiéis às intenções originais destas várias correntes da teoria social, mas, conforme já dissemos, nosso propósito aqui não é exegético, nem mesmo o de fazer uma síntese só pelo valor da síntese. Compreendemos bem que em vários lugares violentamos certos pensadores integrando seu pensamento em uma formação teórica que alguns deles teriam julgado inteiramente estranha. Poderíamos dizer, a título de justificação, que a gratidão histórica não é por si mesma uma virtude científica. Poderíamos citar aqui algumas observações de Talcott Parsons (sobre cuja teoria temos sérias dúvidas,

²² O enfoque mais aproximado, tanto quanto sabemos, feito pelo interacionismo simbólico aos problemas da sociologia do conhecimento pode ser encontrado em Tamotsu Shibutani, "Reference Groups and Social Control", em Arnold Rose (ed.), *Human Behavior and Social Processes* (Boston, Houghton Mifflin, 1962), pp. 128ss. O malogro em fazer a conexão entre a psicologia social de Mead e a sociologia do conhecimento, por parte dos interacionistas simbólicos, relaciona-se sem dúvida com a limitada "diluição" da sociologia do conhecimento nos Estados Unidos, mas seu fundamento teórico mais importante tem de ser encontrado no fato de Mead e seus adeptos posteriores não terem criado um conceito adequado da estrutura social. Precisamente por esta razão, pensamos, é tão importante a integração das abordagens de Mead e de Durkheim. Pode observar-se aqui que, assim como a indiferença com relação à sociologia do conhecimento por parte dos psicólogos sociais americanos impediu estes de relacionar suas perspectivas com uma teoria macro-sociológica, da mesma maneira a total ignorância da obra de Mead constitui um grave defeito teórico do pensamento social neomarxista na Europa hoje em dia. Há uma considerável ironia no fato de ultimamente os teóricos neomarxistas estarem procurando uma ligação com a psicologia freudiana (fundamentalmente incompatível com as premissas antropológicas do marxismo), esquecendo completamente a existência da teoria de Mead sobre a dialética entre a sociedade e o indivíduo, que seria imensuravelmente mais compatível com sua própria abordagem. Como exemplo deste fenômeno irônico, cf. Georges Lapassade, *L'entrée dans la vie* (Paris, Editions de Minuit, 1963), livro por outro lado altamente sugestivo, que, por assim dizer, brada a favor de Mead a cada página. A mesma ironia, embora em um diferente contexto de segregação intelectual, encontra-se nos recentes esforços americanos de aproximação entre o marxismo e o freudismo. Um sociólogo europeu que tirou mais coisa, e com sucesso, de Mead e da tradição deste autor na construção da teoria sociológica é Friedrich Tenbruck. Cf. sua *Geschichte und Gesellschaft* (*Habilitationsschrift*, Universidade de Freiburg, a ser publicada em breve), especialmente a seção intitulada "Realität". Em um contexto sistemático diferente do nosso, mas de certo modo muito compatível com nossa própria abordagem da problemática de Mead, Tenbruck discute a origem social da realidade e as bases sócio-estruturais da conservação da realidade.

mas de cuja intenção integradora participamos plenamente):

42 O objetivo principal do estudo não consiste em determinar e enunciar em forma condensada aquilo que estes escritores disseram ou julgaram relativamente aos assuntos sobre os quais escreviam. Não é tampouco indagar diretamente, com referência a cada proposição de suas «teorias», se aquilo que disseram pode ser sustentado à luz do atual conhecimento sociológico e noções afins... É um estudo da *teoria* social, não de *teorias*. Seu interesse não está nas proposições separadas e descontínuas que se encontram nas obras desses homens, mas em um *único* corpo de raciocínio teórico sistemático.²³

43 Nossa finalidade, de fato, consiste em nos empenharmos em um "raciocínio teórico sistemático".

44 Deve já se ter tornado evidente que nossa redefinição de sua natureza e alcance deslocará a sociologia do conhecimento da periferia para o próprio centro da teoria sociológica. Podemos assegurar ao leitor que não temos nenhum interesse adquirido no rótulo "sociologia do conhecimento". Ao contrário, nossa compreensão da teoria sociológica é que nos levou à sociologia do conhecimento e orientou a maneira pela qual chegaríamos a redefinir os problemas e tarefas desta última. O melhor modo de descrever o caminho que seguimos será fazer referência a duas das mais famosas e influentes "ordens de marcha" da sociologia.

45 Uma foi dada por Durkheim em *As Regras do Método Sociológico*, a outra por Weber em *Wirtschaft und Gesellschaft* (*Economia e Sociedade*). Durkheim diz-nos: "A primeira regra e a mais fundamental é: *Considerar os fatos sociais como coisas*".²⁴ E Weber observa: "Tanto para a sociologia no sentido atual quanto para a história o objeto de conhecimento é o complexo de significados subjetivo da ação".²⁵ Estes dois enunciados não são contraditórios. A sociedade possui na verdade facticidade ob-

²³ Talcott Parsons, *The Structure of Social Action* (Chicago, Free Press, 1949), p.v.

²⁴ Emile Durkheim, *The Rules of Sociological Method* (Chicago, Free Press, 1950), p. 14.

²⁵ Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, (New York, Oxford University Press, 1947), p. 101.

jetiva. E a sociedade de fato é construída pela atividade que expressa um significado subjetivo. E, diga-se de passagem, Durkheim conheceu este último enunciado, assim como Weber conheceu o primeiro. E' precisamente o duplo caráter da sociedade em termos de facticidade objetiva e significado subjetivo que torna sua "realidade *sui generis*", para usar outro termo fundamental de Durkheim. A questão central da teoria sociológica pode por conseguinte ser enunciada desta maneira: como é possível que significados subjetivos *se tornem* facticidades objetivas? Ou, em palavras apropriadas às posições teóricas acima mencionadas: Como é possível que a atividade humana (*Handeln*) produza um mundo de coisas (*choses*)? Em outras palavras, a adequada compreensão da "realidade *sui generis*" da sociedade exige a investigação da maneira pela qual esta realidade é construída. Esta investigação, afirmamos, constitui a tarefa da sociologia do conhecimento.

I

Os Fundamentos do Conhecimento na Vida Cotidiana

1. A REALIDADE DA VIDA COTIDIANA

- 4 SENDO NOSSO PROPÓSITO NESTE TRABALHO A ANÁLISE sociológica da realidade da vida cotidiana, ou, mais precisamente, do conhecimento que dirige a conduta na vida diária, e estando nós apenas tangencialmente interessados em saber como esta realidade pode aparecer aos intelectuais em várias perspectivas teóricas, devemos começar pelo esclarecimento dessa realidade, tal como é acessível ao senso comum dos membros ordinários da sociedade. Saber como esta realidade do senso comum pode ser influenciada pelas construções teóricas dos intelectuais e outros comerciantes de idéias é uma questão diferente. Nosso empreendimento, por conseguinte, embora dê caráter teórico, engrena-se com a compreensão de uma realidade que constitui a matéria da ciência empírica da sociologia, a saber, o mundo da vida cotidiana.
- 2 Deveria, portanto, ser evidente que nosso propósito não é envolver-nos na filosofia. Apesar disso, se quisermos entender a realidade da vida cotidiana é preciso levar em conta seu caráter intrínseco antes de continuarmos com a análise sociológica propriamente dita. A vida cotidiana apresenta-se como uma realidade interpretada pelos homens e subjetivamente dotada de sentido para eles na medida em que forma um mundo coerente. Como sociólogos, tomamos esta realidade por objeto de nossas análises. No quadro da sociologia enquanto ciência em-

pirica é possível tomar esta realidade como dada, tomar como dados os fenômenos particulares que surgem dentro dela, sem maiores indagações sobre os fundamentos dessa realidade, tarefa já de ordem filosófica. Contudo, considerando o particular propósito do presente tratado, não podemos contornar completamente o problema filosófico. O mundo da vida cotidiana não somente é tomado como uma realidade certa pelos membros ordinários da sociedade na conduta subjetivamente dotada de sentido que imprimem a suas vidas, mas é um mundo que se origina no pensamento e na ação dos homens comuns, sendo afirmado como real por eles. Antes, portanto, de emprendermos nossa principal tarefa devemos tentar esclarecer os fundamentos do conhecimento na vida cotidiana. a saber, as objetivações dos processos (e significações) subjetivas graças às quais é construído o mundo intersubjetivo do senso comum.

3 Para a finalidade em apreço, isto é uma tarefa preliminar, mas não podemos fazer mais do que esboçar os principais aspectos daquilo que acreditamos ser uma solução adequada do problema filosófico, adequada, apresentamo-nos em acrescentar, apenas no sentido de poder servir como ponto de partida para a análise sociológica. As considerações a seguir feitas têm, portanto, a natureza de prolegômenos filosóficos e, em si mesmas, pré-sociológicas. O método que julgamos mais conveniente para esclarecer os fundamentos do conhecimento na vida cotidiana é o da análise fenomenológica, método puramente descritivo, e como tal "empírico" mas não "científico", segundo o modo como entendemos a natureza das ciências empíricas.¹

¹ Esta seção inteira de nosso tratado é baseada no livro de Alfred Schutz e Thomas Luckmann, *Die Strukturen der Lebenswelt*, agora preparada para publicação. Em vista disto, abate-mo-nos de fornecer referências individuais às passagens da obra publicada de Schutz, onde os mesmos problemas são discutidos. Nossa argumentação baseia-se aqui em Schutz tal como foi desenvolvida por Luckmann no trabalho acima mencionado, *in toto*. O leitor, desejando conhecer a obra publicada de Schutz até esta data, pode consultar Alfred Schutz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* (Viena, Springer, 1960); *Collected Papers*, Vols. I e II. O leitor interessado na adaptação do método fenomenológico, feita por Schutz, à análise do mundo social consulte especialmente seus *Collected Papers*, Vol. I, pp. 99ss, e Maurice Natanson (ed.), *Philosophy of the Social Science* (New York, Random House, 1963), pp. 183ss.

4 A análise fenomenológica da vida cotidiana, ou melhor da experiência subjetiva da vida cotidiana, abstém-se de qualquer hipótese causal ou genética, assim como de afirmações relativas ao *status* ontológico dos fenômenos analisados. É importante lembrar este ponto. O senso comum contém inúmeras interpretações pré-científicas e quase-científicas sobre a realidade cotidiana, que admite como certas. Se quisermos descrever a realidade do senso comum temos de nos referir a estas interpretações, assim como temos de levar em conta seu caráter de suposição indubitável, mas fazemos isso colocando o que dizemos entre parênteses fenomenológicos.

5 A consciência é sempre intencional; sempre "tende para" ou é dirigida para objetos. Nunca podemos apreender um suposto substrato de consciência enquanto tal, mas somente a consciência de tal ou qual coisa. Isto assim é, pouco importando que o objeto da experiência seja experimentado como pertencendo a um mundo físico externo ou apreendido como elemento de uma realidade subjetiva interior. Quer eu (a primeira pessoa do singular, aqui como nas ilustrações seguintes, representa a auto-consciência ordinária na vida cotidiana) esteja contemplando o panorama da cidade de Nova York ou tenha consciência de uma ansiedade interior, os processos de consciência implicados são intencionais em ambos os casos. Não é preciso discutir a questão de que a consciência do Empire State Building é diferente da consciência da ansiedade. Uma análise fenomenológica detalhada descobriria as várias camadas da experiência e as diferentes estruturas de significação implicadas, digamos, no fato de ser mordido por um cachorro, lembrar ter sido mordido por um cachorro, ter fobia por todos os cachorros, e assim por diante. O que nos interessa aqui é o caráter intencional comum de toda consciência.

6 Objetos diferentes apresentam-se à consciência como constituintes de diferentes esferas da realidade. Reconheço meus semelhantes com os quais tenho de tratar no curso da vida diária como pertencendo a uma realidade inteiramente diferente da que têm as figuras desencarnadas

que aparecem em meus sonhos. Os dois conjuntos de objetos introduzem tensões inteiramente diferentes em minha consciência e minha atenção com referência a eles é de natureza completamente diversa. Minha consciência por conseguinte é capaz de mover-se através de diferentes esferas da realidade. Dito de outro modo, tenho consciência de que o mundo consiste em múltiplas realidades. Quando passo de uma realidade a outra experimento a transição como uma espécie de choque. Este choque deve ser entendido como causado pelo deslocamento da atenção acarretado pela transição. A mais simples ilustração deste deslocamento é o ato de acordar de um sonho.

7 Entre as múltiplas realidades há uma que se apresenta como sendo a realidade por excelência. É a realidade da vida cotidiana. Sua posição privilegiada autoriza a dar-lhe a designação de realidade predominante. A tensão da consciência chega ao máximo na vida cotidiana, isto é, esta última impõe-se à consciência de maneira mais maciça, urgente e intensa. É impossível ignorar e mesmo é difícil diminuir sua presença imperiosa. Conseqüentemente, força-me a ser atento a ela de maneira mais completa. Experimento a vida cotidiana no estado de total vigília. Este estado de total vigília de existir na realidade da vida cotidiana e de apreendê-la é considerado por mim normal e evidente, isto é, constitui minha atitude natural.

8 Apreendo a realidade da vida diária como uma realidade ordenada. Seus fenômenos acham-se previamente dispostos em padrões que parecem ser independentes da apreensão que deles tenho e que se impõem à minha apreensão. A realidade da vida cotidiana aparece já objetivada, isto é, constituída por uma ordem de objetos que foram designados como objetos antes de minha entrada na cena. A linguagem usada na vida cotidiana fornece-me continuamente as necessárias objetivações e determina a ordem em que estas adquirem sentido e na qual a vida cotidiana ganha significado para mim. Vivo num lugar que é geograficamente determinado; uso instrumentos, desde os abridores de latas até os automóveis de esporte, que têm sua designação no vocabulário técnico da

minha sociedade; vivo dentro de uma teia de relações humanas, de meu clube de xadrez até os Estados Unidos da América, que são também ordenadas por meio do vocabulário. Desta maneira a linguagem marca as coordenadas de minha vida na sociedade e enche esta vida de objetos dotados de significação.

9 A realidade da vida cotidiana está organizada em torno do "aqui" de meu corpo e do "agora" do meu presente. Este "aqui e agora" é o foco de minha atenção à realidade da vida cotidiana. Aquilo que é "aqui e agora" apresentado a mim na vida cotidiana é o *realissimum* de minha consciência. A realidade da vida diária, porém, não se esgota nessas presenças imediatas, mas abraça fenômenos que não estão presentes "aqui e agora". Isto quer dizer que experimento a vida cotidiana em diferentes graus de aproximação e distância, espacial e temporalmente. A mais próxima de mim é a zona da vida cotidiana diretamente acessível à minha manipulação corporal. Esta zona contém o mundo que se acha ao meu alcance, o mundo em que atuo a fim de modificar a realidade dele, ou o mundo em que trabalho. Neste mundo do trabalho minha consciência é dominada pelo motivo pragmático, isto é, minha atenção a esse mundo é principalmente determinada por aquilo que estou fazendo, fiz ou planejo fazer nele. Deste modo é *meu* mundo por excelência. Sei, evidentemente, que a realidade da vida cotidiana contém zonas que não me são acessíveis desta maneira. Mas, ou não tenho interesse pragmático nessas zonas ou meu interesse nelas é indireto, na medida em que podem ser potencialmente zonas manipuláveis por mim. Tipicamente meu interesse nas zonas distantes é menos intenso e certamente menos urgente. Estou intensamente interessado no aglomerado de objetos implicados em minha ocupação diária, por exemplo, o mundo da garage se sou um mecânico. Estou interessado, embora menos diretamente, no que se passa nos laboratórios de provas da indústria automobilística em Detroit, pois é improvável que algum dia venha a estar em algum destes laboratórios, mas o trabalho aí efe-

tuado poderá eventualmente afetar minha vida cotidiana. Posso também estar interessado no que se passa em Cabo Kennedy ou no espaço cósmico, mas este interesse é uma questão de escolha privada, ligada ao "tempo de lazer", mais do que uma necessidade urgente de minha vida cotidiana.

10 A realidade da vida cotidiana além disso apresenta-se a mim como um mundo intersubjetivo, um mundo de que participo juntamente com outros homens. Esta intersubjetividade diferencia nitidamente a vida cotidiana de outras realidades das quais tenho consciência. Estou sozinho no mundo de meus sonhos, mas sei que o mundo da vida cotidiana é tão real para os outros quanto para mim mesmo. De fato, não posso existir na vida cotidiana sem estar continuamente em interação e comunicação com os outros. Sei que minha atitude natural com relação a este mundo corresponde à atitude natural dos outros, que eles também compreendem as objetivações graças às quais este mundo é ordenado, que eles também organizam este mundo em torno do "aqui e agora" de seu estar nele e têm projetos de trabalho nele. Sei também, evidentemente, que os outros têm uma perspectiva deste mundo comum que não é idêntica à minha. Meu "aqui" é o "lá" deles. Meu "agora" não se superpõe completamente ao deles. Meus projetos diferem dos deles e podem mesmo entrar em conflito. De todo modo, sei que vivo com eles em um mundo comum. O que tem a maior importância é que eu sei que há uma contínua correspondência entre meus significados e seus significados neste mundo que partilhamos em comum, no que respeita à realidade dele. A atitude natural é a atitude da consciência do senso comum precisamente porque se refere a um mundo que é comum a muitos homens. O conhecimento do senso comum é o conhecimento que eu partilho com os outros nas rotinas normais, evidentes da vida cotidiana.

11 A realidade da vida cotidiana é admitida como sendo a realidade. Não requer maior verificação, que se estenda além de sua simples presença. Está simplesmente

al, como facticidade evidente por si mesma e compulsória. Sei que é real. Embora seja capaz de empenhar-me em dúvida a respeito da realidade dela, sou obrigado a suspender esta dúvida ao existir rotineiramente na vida cotidiana. Esta suspensão da dúvida é tão firme que para abandoná-la, como poderia desejar fazer por exemplo na contemplação teórica ou religiosa, tenho de realizar uma extrema transição. O mundo da vida cotidiana proclama-se a si mesmo e quando quero contestar esta proclamação tenho de fazer um deliberado esforço, nada fácil. A transição da atitude natural para a atitude teórica do filósofo ou do cientista ilustra este ponto. Mas nem todos os aspectos desta realidade são igualmente não problemáticos. A vida cotidiana divide-se em setores que são apreendidos rotineiramente e outros que se apresentam a mim com problemas desta ou daquela espécie. Suponhamos que eu seja um mecânico de automóveis, com grande conhecimento de todos os carros de fabricação americana. Tudo quanto se refere a estes é uma faceta rotineira, não problemática de minha vida diária. Mas um certo dia aparece alguém na garagem e pede-me para consertar seu Volkswagen. Estou agora obrigado a entrar no mundo problemático dos carros de construção estrangeira. Posso fazer isso com relutância ou com curiosidade profissional, mas num caso ou noutro estou agora diante de problemas que não tinha ainda rotinizado. Ao mesmo tempo, é claro, não deixo a realidade da vida cotidiana. De fato, esta enriquece-se quando começo a incorporar a ela o conhecimento e a habilidade requeridos para consertar os carros de fabricação estrangeira. A realidade da vida cotidiana abrange os dois tipos de setores, desde que aquilo que aparece como problema não pertença a uma realidade inteiramente diferente (por exemplo, a realidade da física teórica ou a dos pesadelos). Enquanto as rotinas da vida cotidiana continuarem sem interrupção são apreendidas como não-problemáticas.

12 Mas mesmo o setor não-problemático da realidade cotidiana só é tal até novo conhecimento, isto é, até que

sua continuidade seja interrompida pelo aparecimento de um problema. Quando isto acontece, a realidade da vida cotidiana procura integrar o setor problemático dentro daquilo que já é não-problemático. O conhecimento do sentido comum contém uma multiplicidade de instruções sobre a maneira de fazer isso. Por exemplo, os outros com os quais trabalho são não-problemáticos para mim enquanto executam suas rotinas familiares e admitidas como certas, por exemplo, datilografar numa escrevaninha próxima à minha em meu escritório. Tornam-se problemáticos se interrompem estas rotinas, por exemplo, amontoando-se num canto e falando em forma de cochicho. Ao perguntar sobre o que significa esta atividade estranha, há um certo número de possibilidades que meu conhecimento de sentido comum é capaz de reintegrar nas rotinas não problemáticas da vida cotidiana: podem estar discutindo a maneira de consertar uma máquina de escrever quebrada, ou um deles pode ter algumas instruções urgentes dadas pelo patrão, etc. De outro lado, posso achar que estão discutindo uma diretriz dada pelo sindicato para entrarem em greve, coisa que está ainda fora da minha experiência mas dentro do círculo dos problemas com os quais minha consciência de senso comum pode tratar. Tratará da questão mas *como* problema, e não procurando simplesmente reintegrá-la no setor não problemático da vida cotidiana. Se, entretanto, chegar à conclusão de que meus colegas enlouqueceram coletivamente o problema que se apresenta é então de outra espécie. Acho-me agora em face de um problema que ultrapassa os limites da realidade da vida cotidiana e indica uma realidade inteiramente diferente. Com efeito, a conclusão de que meus colegas enlouqueceram implica *ipso facto* que entraram num mundo que não é mais o mundo comum da vida cotidiana.

¹³ Comparadas à realidade da vida cotidiana, as outras realidades aparecem como campos finitos de significação, enclaves dentro da realidade dominante marcada por significados e modos de experiência delimitados. A realidade dominante envolve-as por todos os lados, por

assim dizer, e a consciência sempre retorna à realidade dominante como se voltasse de uma excursão. Isto é evidente, conforme se vê pelas ilustrações já dadas, como na realidade dos sonhos e na do pensamento teórico. "Comutações" semelhantes ocorrem entre o mundo da vida cotidiana e o mundo do jogo, quer seja o brinquedo das crianças quer, ainda mais nitidamente, o jogo dos adultos. O teatro fornece uma excelente ilustração desta atividade lúdica por parte dos adultos. A transição entre as realidades é marcada pelo levantamento e pela descida do pano. Quando o pano se levanta, o espectador é "transportado para um outro mundo", com seus próprios significados e uma ordem que pode ter relação, ou não, com a ordem da vida cotidiana. Quando o pano desce, o espectador "retorna à realidade", isto é, à realidade predominante da vida cotidiana, em comparação com a qual a realidade apresentada no palco aparece agora tênue e efêmera, por mais vívida que tenha sido a representação alguns poucos momentos antes. A experiência estética e religiosa é rica em produzir transições desta espécie, na medida em que a arte e a religião são produtores endêmicos de campos de significação.

¹⁴ Todos os campos finitos de significação caracterizam-se por desviar a atenção da realidade da vida contemporânea. Embora haja, está claro, deslocamentos de atenção *dentro* da vida cotidiana, o deslocamento para um campo finito de significação é de natureza muito mais radical. Produz-se uma radical transformação na tensão da consciência. No contexto da experiência religiosa isto já foi adequadamente chamado "transes". É importante, porém, acentuar que a realidade da vida cotidiana conserva sua situação dominante mesmo quando estes "transes" ocorrem. Se nada mais houvesse, a linguagem seria suficiente para nos assegurar sobre este ponto. A linguagem comum de que disponho para a objetivação de minhas experiências funda-se na vida cotidiana e conserva-se sempre apontando para ela mesmo quando a emprego para interpretar experiências em campos delimitados de significação. Por conseguinte, "des-

torço" tipicamente a realidade destes últimos logo assim que começo a usar a linguagem comum para interpretá-los, isto é, "traduzo" as experiências não-pertencentes à vida cotidiana na realidade suprema da vida diária. Isto pode ser facilmente visto em termos de sonhos, mas é também típico das pessoas que procuram relatar os mundos de significação teóricos, estéticos ou religiosos. O físico teórico diz-nos que seu conceito do espaço não pode ser transmitido por meios lingüísticos, tal como o artista com relação ao significado de suas criações e o místico com relação a seus encontros com a divindade. Entretanto, todos estes — o sonhador, o físico, o artista e o místico — *também* vivem na realidade da vida cotidiana. Na verdade um de seus importantes problemas é interpretar a coexistência desta realidade com os enclaves de realidade em que se aventuram.

15 O mundo da vida cotidiana é estruturado espacial e temporalmente. A estrutura espacial tem pouca importância em nossas atuais considerações. Basta indicar que tem também uma dimensão social em virtude do fato da minha zona de manipulação entrar em contacto com a dos outros. Mais importante para nossos propósitos atuais é a estrutura temporal da vida cotidiana.

16 A temporalidade é uma propriedade intrínseca da consciência. A corrente de consciência é sempre ordenada temporalmente. É possível estabelecer diferenças entre níveis distintos desta temporalidade, uma vez que nos é acessível intra-subjetivamente. Todo indivíduo tem consciência do fluxo interior do tempo, que por sua vez se funda nos ritmos fisiológicos do organismo, embora não se identifique com estes. Excederia de muito o âmbito destes prolegômenos entrar na análise detalhada desses níveis da temporalidade intra-subjetiva. Conforme indicamos, porém, a intersubjetividade na vida cotidiana tem também uma dimensão temporal. O mundo da vida cotidiana tem seu próprio padrão do tempo, que é acessível intersubjetivamente. O tempo padrão pode ser compreendido como a intersecção entre o tempo cósmico e seu calendário socialmente estabele-

cido, baseado nas seqüências temporais da natureza, por um lado, e o tempo interior por outro lado, em suas diferenciações acima mencionadas. Nunca pode haver completa simultaneidade entre estes vários níveis de temporalidade, conforme nos indica claramente a experiência da espera. Tanto meu organismo quanto minha sociedade impõem a mim e a meu tempo interior certas seqüências de acontecimentos que incluem a espera. Posso desejar tomar parte num acontecimento esportivo, mas tenho de esperar até que meu joelho machucado se cure. Ou então devo esperar até que certos papéis sejam tramitados, para que minha inscrição no acontecimento possa ser oficialmente estabelecida. Vê-se facilmente que a estrutura temporal da vida cotidiana é extremamente complexa, porque os diferentes níveis da temporalidade empiricamente presente devem ser continuamente correlacionados.

17 A estrutura temporal da vida cotidiana coloca-se em face de uma facticidade que tenho de levar em conta, isto é com a qual tenho de sincronizar meus próprios projetos. O tempo que encontro na realidade diária é contínuo e finito. Toda minha existência neste mundo é continuamente ordenada pelo tempo dela, está de fato envolvida por esse tempo. Minha própria vida é um episódio na corrente do tempo externamente convencional. O tempo já existia antes de meu nascimento e continuará a existir depois que morrer. O conhecimento de minha morte inevitável torna este tempo finito *para mim*. Só disponho de certa quantidade de tempo para a realização de meus projetos e o conhecimento deste fato afeta minha atitude com relação a estes projetos. Também, como não desejo morrer, este conhecimento injeta em meus projetos uma ansiedade subjacente. Assim, não posso repetir indefinidamente minha participação em acontecimentos esportivos. Sei que vou ficando velho. Pode mesmo acontecer que esta seja a última oportunidade que tenho de participar desses acontecimentos. Minha espera tornar-se-á ansiosa conforme o grau em que a finitude do tempo incidir sobre meu projeto.

18 A mesma estrutura temporal, como já foi indicado, é coercitiva. Não posso inverter à vontade as seqüências impostas por ela, "primeiro as primeiras coisas" é um elemento essencial de meu conhecimento da vida cotidiana. Assim, não posso prestar determinado exame antes de ter cumprido certo programa educativo, não posso exercer minha profissão antes de prestar esse exame, e assim por diante. Também a mesma estrutura temporal fornece a historicidade que determina minha situação no mundo da vida cotidiana. Nasci em certa data, entrei para a escola em outra data, comecei a trabalhar como profissional em outra, etc. Estas datas contudo estão todas "localizadas" em uma história muito mais ampla e esta "localização" configura decisivamente minha situação. Assim, nasci no ano da grande bancarrota bancária em que meu pai perdeu a fortuna, entrei para a escola pouco antes da revolução, comecei a trabalhar pouco depois de irromper a Grande Guerra, etc. A estrutura temporal da vida cotidiana não somente impõe seqüências predeterminantes à minha "agenda" de um único dia mas impõe-se também à minha biografia em totalidade. Dentro das coordenadas estabelecidas por esta estrutura temporal apreendo tanto a "agenda" diária quanto minha completa biografia. O relógio e a folhinha asseguram de fato que sou um "homem do meu tempo". Só nesta estrutura temporal é que a vida cotidiana conserva para mim seu sinal de realidade. Assim, em casos em que posso ficar "desorientado" por qualquer motivo (por exemplo, sofri um acidente de automóvel em que fiquei inconsciente) sinto uma necessidade quase instintiva de me "reorientar" dentro da estrutura temporal da vida cotidiana. Olho para o relógio e procuro lembrar-me que dia é. Só por esses atos retorno à realidade da vida cotidiana.

2. A INTERAÇÃO SOCIAL NA VIDA COTIDIANA

19 A realidade da vida cotidiana é partilhada com outros. Mas, de que modo experimento esses outros na vida co-

tidiana? Ainda aqui é possível estabelecer diferenças entre vários modos desta experiência.

20 A mais importante experiência dos outros ocorre na situação de estar face à face com o outro, que é o caso prototípico da interação social. Todos os demais casos derivam deste.

21 Na situação face a face o outro é apreendido por mim num vívido presente partilhado por nós dois. Sei que no mesmo vívido presente sou apreendido por ele. Meu "aqui e agora" e o dele colidem continuamente um com o outro enquanto dura a situação face a face. Como resultado, há um intercâmbio contínuo entre minha expressividade e a dele. Vejo-o sorrir e logo a seguir reagindo ao meu ato de fechar a cara parando de sorrir, depois sorrindo de novo quando também eu sorrio, etc. Todas as minhas expressões orientam-se na direção dele e vice-versa e esta contínua reciprocidade de atos expressivos é simultaneamente acessível a nós ambos. Isto significa que na situação face a face a subjetividade do outro me é acessível mediante o máximo de sintomas. Certamente, posso interpretar erroneamente alguns desses sintomas. Posso pensar que o outro está sorrindo quando de fato está sorrindo afetadamente. Contudo, nenhuma outra forma de relacionamento social pode reproduzir a plenitude de sintomas da subjetividade presentes na situação face a face. Somente aqui a subjetividade do outro é expressivamente "próxima". Todas as outras formas de relacionamento com o outro são, em graus variáveis, "remotas".

22 Na situação face a face o outro é plenamente real. Esta realidade é parte da realidade global da vida cotidiana, e como tal maciça e irresistível. Sem dúvida, o outro pode ser real para mim sem que eu o tenha encontrado face a face, por exemplo de nome ou por me corresponder com ele. Entretanto, só se torna real para mim no pleno sentido da palavra quando o encontro pessoalmente. De fato, pode-se afirmar que o outro na situação face a face é mais real para mim que eu próprio. Evidentemente "conheço-me melhor" do que posso jamais

conhecê-lo. Minha subjetividade é acessível a mim de um modo em que a dele nunca poderá ser, por mais "próxima" que seja nossa relação. Meu passado me é acessível na memória com uma plenitude em que nunca poderei reconstruir o passado dele, por mais que ele o relate a mim. Mas este "melhor conhecimento" de mim mesmo exige reflexão. Não é imediatamente apresentado a mim. O outro, porém, é apresentado assim na situação face a face. Por conseguinte, "aquilo que ele é" me é continuamente acessível. Esta acessibilidade é ininterrupta e precede a reflexão. Por outro lado, "aquilo que sou" não é acessível assim. Para torná-lo acessível é preciso que eu pare, detenha a contínua espontaneidade de minha experiência e deliberadamente volte a minha atenção sobre mim mesmo. Ainda mais, esta reflexão sobre mim mesmo é tipicamente ocasionada pela atitude com relação a mim que o *outro* manifesta. É tipicamente uma resposta "de espelho" às atitudes do outro.

23 Segue-se que as relações com os outros na situação face a face são altamente flexíveis. Dito de maneira negativa, é relativamente difícil impor padrões rígidos à interação face a face. Sejam quais forem os padrões que se introduza terão de ser continuamente modificados devido ao intercâmbio extremamente variado e sutil de significados subjetivos que têm lugar. Por exemplo, posso olhar o outro como alguém inerentemente hostil a mim e agir para com ele de acordo com um padrão de "relações hostis" tal como é entendido por mim. Na situação face a face porém o outro pode enfrentar-me com atitudes e atos que contradizem esse padrão, chegando talvez a um ponto tal que me veja obrigado a abandonar o padrão por ser inaplicável e considerar o outro amigavelmente. Em outras palavras, o padrão não pode resistir à maciça demonstração da subjetividade alheia de que tomo conhecimento na situação face a face. Em contraposição, é muito mais fácil para mim ignorar essa demonstração desde que não encontre o outro face a face. Mesmo numa relação de certo modo "próxima", como a mantida por correspondência, posso com mais sucesso

rejeitar os protestos de amizade do outro acreditando não representarem realmente a atitude subjetiva dele com relação a mim, simplesmente porque na correspondência não disponho da presença imediata, contínua e maciçamente real de sua expressividade. Sem dúvida, é possível que interprete mal as intenções do outro mesmo na situação face a face, assim como é possível que ele "hipocritamente" esconda suas intenções. De qualquer modo, a interpretação errônea e a "hipocrisia" são mais difíceis de manter na interação face a face do que em formas menos "próximas" de relações sociais. ---

24 Por outro lado, apreendo o outro por meio de esquemas tipificadores mesmo na situação face a face, embora estes esquemas sejam mais "vulneráveis" à interferência dele do que em formas "mais remotas" de interação. Noutras palavras, embora seja relativamente difícil impor padrões rígidos à interação face a face, desde o início esta já é padronizada se ocorre dentro da rotina da vida cotidiana. (Podemos deixar de parte para exame posterior os casos de interação entre pessoas completamente estranhas que não têm uma base comum na vida cotidiana). A realidade da vida cotidiana contém esquemas tipificadores em termos dos quais os outros são apreendidos, sendo estabelecidos os modos como "lidamos" com eles nos encontros face a face. Assim, apreendo o outro como "homem", "europeu", "comprador", "tipo jovial", etc. Todas estas tipificações afetam continuamente minha interação com o outro, por exemplo quando decido divertir-me com ele na cidade antes de tentar vender-lhe meu produto. Nossa interação face a face será modelada por estas tipificações, pelo menos enquanto não se tornam problemáticas por alguma interferência da parte dele. Assim ele pode dar provas de que, apesar de ser um "homem", "europeu" e "comprador", é também um farisaico moralista e que aquilo que a princípio parecia jovialidade é realmente uma expressão de desprezo pelos americanos em geral e pelos vendedores americanos em particular. Neste ponto, evidentemente, meu esquema tipificador terá que ser modificado e o programa da noite

planejado diferentemente de acordo com esta modificação. Mas a não ser que haja esta objeção, as tipificações serão mantidas até nova ordem e determinarão minhas ações na situação.

25 Os esquemas tipificadores que entram nas situações face a face são naturalmente recíprocos. O outro também me apreende de uma maneira tipificada, como "homem", "americano", "vendedor", um "camarada insinuante", etc. As tipificações do outro são tão suscetíveis de sofrerem interferências de minha parte como as minhas são da parte dele. Em outras palavras, os dois esquemas tipificadores entram em contínua "negociação" na situação face a face. Na vida diária esta "negociação" provavelmente estará predeterminada de uma maneira típica, como no característico processo de barganha entre compradores e vendedores. Assim, na maior parte do tempo, meus encontros com os outros na vida cotidiana são típicos em duplo sentido, apreendo o outro *como* um tipo, e interaguo com ele numa situação que é por si mesma típica.

26 As tipificações da interação social tornam-se progressivamente anônimas à medida que se afastam da situação face a face. Toda tipificação naturalmente acarreta uma anonimidade inicial. Se tipificar meu amigo Henry como membro da categoria X (por exemplo, como inglês), interpreto *ipso facto* pelo menos certos aspectos de sua conduta como resultantes desta tipificação, assim, seus gostos em matéria de comida são típicos dos ingleses, bem como suas maneiras, algumas de suas reações emocionais, etc. Isto implica, contudo, que tais características e ações de meu amigo Henry são atributos de *qualquer pessoa* da categoria dos ingleses, isto é, apreendo estes aspectos de seu ser em termos anônimos. Entretanto, logo assim que meu amigo Henry se torna acessível a mim na plenitude da expressividade da situação face a face, ele romperá constantemente meu tipo de inglês anônimo e se manifestará como um indivíduo único e portanto atípico, como seu amigo Henry. O anonimato do tipo é evidentemente menos susceptível a esta espécie de indivi-

dualização quando a interação face a face é um assunto do passado (meu amigo Henry, o inglês, que conheci quando eu era estudante no colégio) ou é de caráter superficial e transitório (o inglês com quem conversei pouco tempo num trem), ou nunca teve lugar (meus competidores comerciais na Inglaterra).

27 Um importante aspecto da experiência dos outros na vida cotidiana é pois o caráter direto ou indireto dessa experiência. Em qualquer tempo é possível distinguir entre companheiros com os quais tive uma atuação comum em situações face a face e outros que são meros contemporâneos, dos quais tenho lembranças mais ou menos detalhadas, ou que conheço simplesmente de oitiva. Nas situações face a face tenho a evidência direta de meu companheiro, de suas ações, atributos, etc. Já o mesmo não acontece no caso de contemporâneos, dos quais tenho um conhecimento mais ou menos digno de confiança. Além disso, tenho de levar em conta meus semelhantes nas situações face a face, enquanto posso voltar meus pensamentos para simples contemporâneos, mas não estou obrigado a isso. O anonimato cresce à medida que passo dos primeiros para os últimos, porque o anonimato das tipificações por meio das quais apreendo os semelhantes nas situações face a face é constantemente "preenchido" pela multiplicidade de vívidos sintomas referentes a um ser humano concreto.

28 Entretanto, isto não é tudo. Há evidentes diferenças em minhas experiências dos simples contemporâneos. Alguns deles são pessoas de quem tenho repetidas experiências em situações face a face e que espero encontrar novamente de modo regular (meu amigo Henry); outros são pessoas de que me lembro como seres humanos concretos que encontrei no passado (a loura ao lado de quem passei na rua), mas o encontro foi rápido e, muito provavelmente, não se repetirá. De outros ainda sei que são seres humanos concretos, mas só posso apreendê-los por meio de tipificações cruzadas mais ou menos anônimas (meus competidores comerciais ingleses, a rainha da Inglaterra). Entre estes últimos é possível

ainda distinguir entre prováveis conhecidos em situações face a face (meus competidores comerciais ingleses) e conhecidos potenciais mas improváveis (a rainha da Inglaterra).

29 O grau de anonimato que caracteriza a experiência dos outros na vida cotidiana depende contudo de outro fator também. Vejo o jornaleiro da esquina tão regularmente quanto vejo minha mulher. Mas ele é menos importante para mim e não tenho relações íntimas com ele. Pode ser relativamente anônimo para mim. O grau de interesse e o grau de intimidade podem combinar-se para aumentar ou diminuir o anonimato da experiência. Podem também influenciá-la independentemente. Posso ter relações bastante íntimas com vários membros de meu clube de tênis e relações muito formais com meu patrão. Contudo, os primeiros, embora de modo algum inteiramente anônimos, podem fundir-se naquele "grupo da quadra" enquanto o primeiro destaca-se como indivíduo único. E finalmente o anonimato pode tornar-se quase total com certas tipificações que não pretendem jamais tornarem-se tipificações, tais como o "típico leitor do *Times* de Londres". Finalmente, o "raio de ação" da tipificação — e com isso seu anonimato — pode ser ainda mais aumentado falando-se da "opinião pública inglesa".

30 A realidade social da vida cotidiana é portanto apreendida num contínuo de tipificações, que se vão tornando progressivamente anônimas à medida que se distanciam do "aqui e agora" da situação face a face. Em um pólo do contínuo estão aqueles outros com os quais frequente e intensamente entro em ação recíproca em situações face a face, meu "círculo interior", por assim dizer. No outro pólo estão abstrações inteiramente anônimas, que por sua própria natureza não podem nunca ser achadas em uma interação face a face. A estrutura social é a soma dessas tipificações e dos padrões recorrentes de interação estabelecidos por meio delas. Assim sendo, a estrutura social é um elemento essencial da realidade da vida cotidiana.

31 Um ponto ainda deve ser indicado aqui, embora não possamos desenvolvê-lo. Minhas relações com os outros não se limitam aos conhecidos e contemporâneos. Relaciono-me também com os predecessores e sucessores, aqueles outros que me precederam e se seguirão a mim na história geral de minha sociedade. Exceto aqueles que são companheiros passados (meu falecido amigo Henry), relaciono-me com meus predecessores mediante tipificações de todo anônimas, "meus antepassados emigrantes" e ainda mais os "Pais Fundadores". Meus sucessores, por motivos compreensíveis, são tipificados de maneira ainda mais anônima — os "filhos de meus filhos" ou "as gerações futuras". Estas tipificações são projeções substancialmente vazias, quase completamente destituídas de conteúdo individualizado, ao passo que as tipificações dos predecessores têm ao menos algum conteúdo, embora de natureza grandemente mítica. O anonimato de ambos estes conjuntos de tipificações não os impede, porém, de entrarem como elementos na realidade da vida cotidiana, às vezes de maneira muito decisiva. Afinal, posso sacrificar minha vida por lealdade aos Pais Fundadores ou, no mesmo sentido, em favor das gerações futuras.

3. A LINGUAGEM E O CONHECIMENTO NA VIDA COTIDIANA

32 A expressividade humana é capaz de objetivações, isto é, manifesta-se em produtos da atividade humana que estão ao dispor tanto dos produtores quanto dos outros homens, como elementos que são de um mundo comum. Estas objetivações servem de índices mais ou menos duradouros dos processos subjetivos de seus produtores, permitindo que se estendam além da situação face a face em que podem ser diretamente apreendidas. Por exemplo, uma atitude subjetiva de cólera é diretamente expressa na situação face a face por um certo número de índices corpóreos, fisionomia, postura geral do corpo, movimentos específicos dos braços e dos pés, etc.

Estes índices estão continuamente ao alcance da vista na situação face a face, e esta é precisamente a razão pela qual me oferecem a situação ótima para ter acesso à subjetividade do outro. Os mesmos índices são incapazes de sobreviver ao presente nítido da situação face a face. A cólera, porém, pode ser objetivada por meio de uma arma. Suponhamos que tenha tido uma alteração com outro homem, que me deu amplas provas expressivas de raiva contra mim. Esta noite acordo com uma faca enterrada na parede em cima de minha cama. A faca enquanto objeto exprime a ira do meu adversário. Permite-me ter acesso à subjetividade dele, embora eu estivesse dormindo quando ele lançou a faca e nunca o tenha visto porque fugiu depois de quase ter-me atingido. Com efeito, se deixar o objeto onde está posso vê-lo de novo na manhã seguinte e novamente exprime para mim a cólera do homem que a lançou. Mais ainda, outras pessoas podem vir e olhar a faca, chegando à mesma conclusão. Noutras palavras, a faca em minha parede tornou-se um constituinte objetivamente acessível da realidade que partilho com meu adversário e com outros homens. Presumivelmente esta faca não foi produzida com o propósito exclusivo de ser lançada *em mim*. Mas exprime uma intenção subjetiva de violência, quer motivada pela cólera quer por considerações utilitárias, como matar um animal para comê-lo. A faca, enquanto objeto do mundo real, continua a exprimir uma intenção geral de cometer violência, o que é reconhecível por qualquer pessoa conhecedora do que é uma arma. Por conseguinte, a arma é ao mesmo tempo um produto humano e uma objetivação da subjetivação humana.

33 A realidade da vida cotidiana não é cheia unicamente de objetivações; é somente possível por causa delas. Estou constantemente envolvido por objetos que "proclamam" as intenções subjetivas de meus semelhantes, embora possa às vezes ter dificuldade de saber ao certo o que um objeto particular está "proclamando", especialmente se foi produzido por homens que não conheci bem, ou mesmo não conheci de todo, em situação face

a face. Qualquer etnólogo ou arqueólogo pode facilmente dar testemunho destas dificuldades, mas o próprio fato de poder superá-las e reconstruir, partindo de um artefato, as intenções subjetivas de homens cuja sociedade pode ter sido extinta a milênios, é uma eloqüente prova do duradouro poder das objetivações humanas.

34 Um caso especial mas decisivamente importante de objetivação é a significação, isto é, a produção humana de sinais. Um sinal pode distinguir-se de outras objetivações por sua intenção explícita de servir de índice de significados subjetivos. Sem dúvida, todas as objetivações são susceptíveis de utilização como sinais, mesmo quando não foram primitivamente produzidas com esta intenção. Por exemplo, uma arma pode ter sido originariamente produzida para o fim de caçar animais, mas pode em seguida (por exemplo, num uso cerimonial) tornar-se sinal de agressividade e violência em geral. Mas há certas objetivações originárias e expressamente destinadas a servir como sinais. Por exemplo, em vez de lançar a faca contra mim (ato que presumivelmente tinha por intenção matar-me, mas que concebivelmente pode ter tido por intenção apenas significar essa possibilidade), meu adversário poderia ter pintado um X negro em minha porta, sinal, admitamos, de estarmos agora oficialmente em estado de inimizade. Este sinal, cuja finalidade não vai além de indicar a intenção subjetiva de quem o fez, é também objetivamente exequível na realidade comum de que tal pessoa e eu partilhamos juntamente com outros homens. Reconheço a intenção que indica, e o mesmo acontece com os outros homens, e com efeito é acessível ao seu produtor como "lembrete" objetivo de sua intenção original ao fazê-lo. Pelo que acabamos de dizer fica claro que há grande imprecisão entre o uso instrumental e o uso significativo de certas objetivações. O caso especial da magia, em que há uma fusão muito interessante desses dois usos, não precisa ser objeto de nosso interesse neste momento.

35 Os sinais agrupam-se em um certo número de sistemas. Assim, há sistemas de sinais gesticulatórios, de mo-

vimentos corporais padronizados, de vários conjuntos de artefatos materiais, etc. Os sinais e os sistemas de sinais são objetivações, no sentido de serem objetivamente acessíveis além da expressão de intenções subjetivas "aqui e agora". Esta "capacidade de se destacar" das expressões imediatas da subjetividade também pertence aos sinais que requerem a presença mediatizante do corpo. Assim, executar uma dança que significa intenção agressiva é coisa completamente diferente de dar berros ou cerrar os punhos num acesso de cólera. Estes últimos atos exprimem minha subjetividade "aqui e agora", enquanto os primeiros podem ser inteiramente destacados desta subjetividade, posso não estar de todo zangado ou agressivo até este ponto mas simplesmente tomando parte na dança porque me pagam para fazer isso por conta de uma outra pessoa que está encolerizada. Em outras palavras, a dança pode ser destacada da subjetividade do dançarino, ao passo que os berros do indivíduo *não podem*. Tanto a dança como o tom desabrido da voz são manifestações de expressividade corporal, mas somente a primeira tem caráter de sinal objetivamente acessível. Os sinais e os sistemas de sinais são todos caracterizados pelo "desprendimento", mas não podem ser diferenciados em termos do grau em que se podem desprender das situações face a face. Assim, uma dança é evidentemente menos destacada do que um artefato material que signifique a mesma intenção subjetiva.

36 A linguagem, que pode ser aqui definida como sistema de sinais vocais, é o mais importante sistema de sinais da sociedade humana. Seu fundamento, naturalmente, encontra-se na capacidade intrínseca do organismo humano de expressividade vocal, mas só podemos começar a falar de linguagem quando as expressões vocais tornaram-se capazes de se destacarem dos estados subjetivos imediatos "aqui e agora". Não é ainda linguagem se rosno, grunho, uivo ou assobio, embora estas expressões vocais sejam capazes de se tornarem lingüísticas, na medida em que se integram em um sistema de sinais objetivamente praticável. As objetivações comuns da vida

cotidiana são mantidas primordialmente pela significação lingüística. A vida cotidiana é sobretudo a vida com a linguagem, e por meio dela, de que participo com meus semelhantes. A compreensão da linguagem é por isso essencial para minha compreensão da realidade da vida cotidiana.

37 A linguagem tem origem na situação face a face, mas pode ser facilmente destacada desta. Isto não é somente porque posso gritar no escuro ou à distância, falar pelo telefone ou pelo rádio ou transmitir um significado lingüístico por meio da escrita (esta constitui, por assim dizer, um sistema de sinais de segundo grau). O destacamento da linguagem consiste muito mais fundamentalmente em sua capacidade de comunicar significados que não são expressões diretas da subjetividade "aqui e agora". Participa desta capacidade justamente com outros sistemas de sinais, mas sua imensa variedade e complexidade tornam-no muito mais facilmente destacável da situação face a face do que qualquer outro (por exemplo, um sistema de gestos). Posso falar de inumeráveis assuntos que não estão de modo algum presentes na situação face a face, inclusive assuntos dos quais nunca tive, nem terei, experiência direta. Deste modo, a linguagem é capaz de se tornar o repositório objetivo de vastas acumulações de significados e experiências, que pode então preservar no tempo e transmitir às gerações seguintes.

38 Na situação face a face a linguagem possui uma qualidade inerente de reciprocidade que a distingue de qualquer outro sistema de sinais. A contínua produção de sinais vocais na conversa pode ser sincronizada de modo sensível com as intenções subjetivas em curso dos participantes da conversa. Falo como penso e o mesmo faz meu interlocutor na conversa. Ambos ouvimos o que cada qual diz virtualmente no mesmo instante, o que torna possível o contínuo, sincronizado e recíproco acesso às nossas duas subjetividades, uma aproximação intersubjetiva na situação face a face que nenhum outro sistema de sinais pode reproduzir. Mais ainda, ouço *a mim mesmo*

à medida que falo. Meus próprios significados subjetivos tornam-se objetiva e continuamente alcançáveis por mim e *ipso facto* passam a ser "mais reais" para mim. Outra maneira de dizer a mesma coisa é lembrar o que foi dito antes sobre meu "melhor conhecimento" do outro, em comparação com o conhecimento de mim mesmo na situação face a face. Este fato aparentemente paradoxal foi anteriormente explicado pela acessibilidade maciça, contínua e pré-reflexiva do ser do outro na situação face a face, comparada com a exigência de reflexão para alcançar meu próprio ser. Ora, ao objetivar meu próprio ser por meio da linguagem meu próprio ser torna-se maciça e continuamente acessível a mim, ao mesmo tempo que se torna assim alcançável pelo outro, e posso espontaneamente responder a esse ser sem a "interrupção" da reflexão deliberada. Pode dizer-se por conseguinte que a linguagem faz "mais real" minha subjetividade não somente para meu interlocutor mas também para mim mesmo. Esta capacidade da linguagem de cristalizar e estabilizar para mim minha própria subjetividade é conservada (embora com modificações) quando a linguagem se destaca da situação face a face. Esta característica muito importante da linguagem é bem retratada no ditado que diz deverem os homens falarem de si mesmos até se conhecerem a si mesmos.

3^a A linguagem tem origem e encontra sua referência primária na vida cotidiana, referindo-se sobretudo à realidade que experimento na consciência em estado de vigília, que é dominada por motivos pragmáticos (isto é, o aglomerado de significados diretamente referentes a ações presentes ou futuras) e que partilho com outros de uma maneira suposta evidente. Embora a linguagem possa também ser empregada para se referir a outras realidades, o que será discutido a seguir dentro em breve, conserva mesmo assim seu arraigamento na realidade do senso comum da vida diária. Sendo um sistema de sinais, a linguagem tem a qualidade da objetividade. Encontro a linguagem como uma facticidade externa a mim, exercendo efeitos coercitivos sobre mim. A linguagem força-

me a entrar em seus padrões. Não posso usar as regras da sintaxe alemã quando falo inglês. Não posso usar palavras inventadas por meu filho de três anos de idade se quiser me comunicar com pessoas de fora da família. Tenho de levar em consideração os padrões dominantes da fala correta nas várias ocasiões, mesmo se preferisse meus padrões "impróprios" privados. A linguagem me fornece a imediata possibilidade de contínua objetivação de minha experiência em desenvolvimento. Em outras palavras, a linguagem é flexivelmente expansiva, de modo que me permite objetivar um grande número de experiências que encontro em meu caminho no curso da vida. A linguagem também tipifica as experiências, permitindo-me agrupá-las em amplas categorias, em termos das quais tem sentido não somente para mim mas também para meus semelhantes. Ao mesmo tempo em que tipifica também torna anônimas as experiências, pois as experiências tipificadas podem em princípio ser repetidas por qualquer pessoa incluída na categoria em questão. Por exemplo, tenho um briga com minha sogra. Esta experiência concreta e subjetivamente única tipifica-se lingüísticamente sob a categoria de "aborrecimento com minha sogra". Nesta tipificação tem sentido para mim, para os outros e presumivelmente para minha sogra. A mesma tipificação, porém, acarreta o anonimato. Não apenas eu mas *qualquer* um (mais exatamente, qualquer um na categoria dos genros) pode ter "aborrecimentos com a sogra". Desta maneira, minhas experiências biográficas estão sendo continuamente reunidas em ordens gerais de significados, objetiva e subjetivamente reais.

4^o Devido a esta capacidade de transcender o "aqui e agora", a linguagem estabelece pontes entre diferentes zonas dentro da realidade da vida cotidiana e as integra em uma totalidade dotada de sentido. As transcendências têm dimensões espaciais, temporais e sociais. Por meio da linguagem posso transcender o hiato entre minha área de atuação e a do outro, posso sincronizar minha seqüência biográfica temporal com a dele, e posso conversar com ele a respeito de indivíduos e coletividades

com os quais não estamos agora em interação face a face. Como resultado destas transcendências, a linguagem é capaz de "tornar presente" uma grande variedade de objetos que estão espacial, temporal e socialmente ausentes do "aqui e agora". *Ipsa facto* uma vasta acumulação de experiências e significações podem ser objetivadas no "aqui e agora". Dito de maneira simples, por meio da linguagem um mundo inteiro pode ser atualizado em qualquer momento. Este poder que a linguagem tem de transcender e integrar conserva-se mesmo quando não estou realmente conversando com outra pessoa. Mediante a objetivação lingüística, mesmo quando estou "falando comigo mesmo" no pensamento solitário, um mundo inteiro pode apresentar-se a mim a qualquer momento. No que diz respeito às relações sociais a linguagem "torna presente" a mim não somente os semelhantes que estão fisicamente ausentes no momento, mas indivíduos no passado lembrado ou reconstituído, assim como outros projetados como figuras imaginárias no futuro. Todas estas "presenças" podem ser altamente dotadas de sentido, evidentemente, na contínua realidade da vida cotidiana.

4) Ainda mais, a linguagem é capaz de transcender completamente a realidade da vida cotidiana. Pode referir-se a experiências pertencentes a áreas limitadas de significação e abarcar esferas da realidade separadas. Por exemplo, posso interpretar "o significado" de um sonho integrando-o lingüisticamente na ordem da vida cotidiana. Esta integração transpõe a distinta realidade do sonho para a realidade da vida cotidiana, tornando-a um enclave dentro desta última. O sonho fica agora dotado de sentido em termos da realidade da vida cotidiana em vez de ser entendido em termos de sua própria realidade particular. Os enclaves produzidos por esta transposição pertencem em certo sentido a ambas as esferas da realidade. Estão "localizados" em uma realidade mas "referem-se" a outra.

4) Qualquer tema significativo que abrange assim esferas da realidade pode ser definido como um símbolo

e a maneira lingüística pela qual se realiza esta transcendência pode ser chamada de linguagem simbólica. Ao nível do simbolismo, por conseguinte, a significação lingüística alcança o máximo desprendimento do "aqui e agora" da vida cotidiana e a linguagem eleva-se a regiões que são inacessíveis, não somente *de facto* mas também *a priori*, à experiência cotidiana. A linguagem constrói, então, imensos edifícios de representação simbólica que parecem elevar-se sobre a realidade da vida cotidiana como gigantescas presenças de um outro mundo. A religião, a filosofia, a arte e a ciência são os sistemas de símbolos historicamente mais importantes deste gênero. A simples menção destes temas já representa dizer que, apesar do máximo desprendimento da experiência cotidiana que a construção desses sistemas requer, podem ter na verdade grande importância para a realidade da vida cotidiana. A linguagem é capaz não somente de construir símbolos altamente abstraídos da experiência diária mas também de "fazer retornar" estes símbolos, apresentando-os como elementos objetivamente reais na vida cotidiana. Desta maneira, o simbolismo e a linguagem simbólica tornam-se componentes essenciais da realidade da vida cotidiana e da apreensão pelo senso comum desta realidade. Vivo em um mundo de sinais e símbolos todos os dias.

4) A linguagem constrói campos semânticos ou zonas de significação lingüisticamente circunscritas. O vocabulário, a gramática e a sintaxe estão engrenadas na organização desses campos semânticos. Assim, a linguagem constrói esquemas de classificação para diferenciar os objetos em "gênero" (coisa muito diferente do sexo, está claro) ou em número; formas para realizar enunciados da ação por oposição a enunciados do ser; modos de indicar graus de intimidade social, etc. Por exemplo, nas línguas que distinguem o discurso íntimo do formal por meio de pronomes, (tais como *tu* e *vous* em francês, ou *du* e *Sie* em alemão) esta distinção marca as coordenadas de um campo semântico que poderia chamar-se zona de intimidade. Situa-se aqui o mundo do *tutolement* ou da *Bru-*

derschaft, com uma rica coleção de significados que me são continuamente aproveitáveis para a ordenação de minha experiência social. Um campo semântico desta espécie também existe, está claro, para o falante do inglês, embora seja mais circunscrito lingüisticamente. Ou, para dar outro exemplo, a soma das objetivações lingüísticas referentes à minha ocupação constitui outro campo semântico que ordena de maneira significativa todos os acontecimentos de rotina que encontro em meu trabalho diário. Nos campos semânticos assim construídos a experiência, tanto biográfica quanto histórica, pode ser objetivada, conservada e acumulada. A acumulação, está claro, é seletiva, pois os campos semânticos determinam aquilo que será retido e o que será "esquecido", como partes da experiência total do indivíduo e da sociedade. Em virtude desta acumulação constitui-se um acervo social de conhecimento que é transmitido de uma geração a outra e utilizável pelo indivíduo na vida cotidiana. Vivo no mundo do senso comum da vida cotidiana equipado com corpos específicos de conhecimento. Mais ainda, sei que outros partilham, ao menos em parte, deste conhecimento, e eles sabem que eu sei disso. Minha interação com os outros na vida cotidiana é por conseguinte constantemente afetada por nossa participação comum no acervo social disponível do conhecimento.

440 acervo social do conhecimento inclui o conhecimento de minha situação e de seus limites. Por exemplo, sei que sou pobre, que por conseguinte não posso esperar viver num bairro elegante. Este conhecimento, está claro, é partilhado tanto por aqueles que são também pobres quanto por aqueles que se acham em situação mais privilegiada. A participação no acervo social do conhecimento permite assim a "localização" dos indivíduos na sociedade e o "manejo" deles de maneira apropriada. Isto não é possível para quem não participa deste conhecimento, tal como o estrangeiro, que não pode absolutamente me reconhecer como pobre talvez porque os critérios de pobreza em sua sociedade sejam inteiramente

diferentes. Como posso ser pobre se uso sapatos e não pareço estar passando fome?

45 Sendo a vida cotidiana dominada por motivos pragmáticos, o conhecimento recebido, isto é, o conhecimento limitado à competência pragmática em desempenhos de rotina, ocupa lugar eminente no acervo social do conhecimento. Por exemplo, uso o telefone todos os dias para meus propósitos pragmáticos específicos. Sei como fazer isso. Também sei o que fazer se meu telefone não funciona, mas isto não significa que saiba consertá-lo, e sim que sei para quem devo apelar pedindo assistência. Meu conhecimento do telefone inclui também uma informação mais ampla sobre o sistema de comunicação telefônica; por exemplo, sei que algumas pessoas têm números que não constam do catálogo, que em certas circunstâncias especiais posso obter uma ligação simultânea com duas pessoas na rede interurbana, que devo contar com a diferença de tempo se quero falar com alguém em Hongkong, e assim por diante. Todo este conhecimento telefônico é um conhecimento recebido, uma vez que não se refere a nada mais senão aquilo que tenho de saber para meus propósitos pragmáticos presentes e possíveis no futuro. Não me interessa saber *por que* o telefone opera dessa maneira, no enorme corpo de conhecimento científico e de engenharia que torna possível a construção dos telefones. Tampouco me interessa os usos do telefone que estão fora de meus propósitos, por exemplo, a combinação com as ondas curtas do rádio para fins de comunicação marítima. Igualmente, tenho um conhecimento de receita do funcionamento das relações humanas. Por exemplo, sei o que devo fazer para requerer um passaporte. Só me interessa obter o passaporte ao final de um certo período de espera. Não me interessa nem sei como meu requerimento é processado nas repartições do governo, por quem e depois de que trâmites é dada a aprovação que põe o carimbo no documento. Não estou fazendo um estudo da burocracia governamental, apenas desejo passar um período de férias no estrangeiro. Meu interesse nos trabalhos ocultos

do processo de obtenção do passaporte só será desperdado se deixar de conseguir meu passaporte no final. Nesse ponto, do mesmo modo como chamo a telefonista de auxílio quando meu telefone está com defeito, chamo um perito em obtenção de passaportes, digamos um advogado, ou a pessoa que me representa no Congresso, ou a União Americana das Liberdades Civis. *Mutatis mutandis* uma grande parte do acervo cultural do conhecimento consiste em receitas para atender a problemas de rotina. Tipicamente tenho pouco interesse em ir além deste conhecimento pragmaticamente necessário, desde que os problemas possam na verdade ser dominados por este meio.

460 O cabedal social de conhecimento diferencia a realidade por graus de familiaridade. Fornece informação complexa e detalhada referente àqueles setores da vida diária com que tenho freqüentemente de tratar. Fornece uma informação muito mais geral e imprecisa sobre setores mais remotos. Assim, meu conhecimento de minha própria ocupação e seu mundo é muito rico e específico, enquanto tenho somente um conhecimento muito incompleto dos mundos do trabalho dos outros. O estoque social do conhecimento fornece-me além disso os esquemas tipificadores exigidos para as principais rotinas da vida cotidiana, não somente as tipificações dos outros, que foram anteriormente discutidas, mas também tipificações de todas as espécies de acontecimentos e experiências, tanto sociais quanto naturais. Assim, vivo em um mundo de parentes, colegas de trabalho e funcionários públicos identificáveis. Neste mundo, por conseguinte, experimento reuniões familiares, encontros profissionais e relações com a polícia de trânsito. O "pano de fundo" natural desses acontecimentos é também tipificado no acervo de conhecimentos. Meu mundo é estruturado em termos de rotina que se aplicam no bom ou no mau tempo, na estação da febre do feno e em situações nas quais um cisco entra debaixo de minha pálpebra. "Sei que fazer" com relação a todos estes outros e a todos esses acontecimentos de minha vida cotidiana. Apresentando-se a

mim como um todo integrado, o capital social do conhecimento fornece-me também os meios de integrar elementos descontínuos de meu próprio conhecimento. Em outras palavras, "aquilo que todo mundo sabe" tem sua própria lógica e a mesma lógica pode ser aplicada para ordenar várias coisas que eu sei. Por exemplo, sei que meu amigo Henry é inglês e que é sempre muito pontual em chegar aos encontros marcados. Como "todo mundo sabe" que a pontualidade é uma característica inglesa, posso agora integrar estes dois elementos de meu conhecimento de Henry em uma tipificação dotada de sentido em termos do cabedal social do conhecimento.

47 A validade de meu conhecimento da vida cotidiana é suposta certa por mim e pelos outros até nova ordem, isto é, até surgir um problema que não pode ser resolvido nos termos por ela oferecidos. Enquanto meu conhecimento funciona satisfatoriamente em geral estou disposto a suspender qualquer dúvida a respeito dele. Em certas atitudes destacadas da realidade cotidiana — contar uma piada no teatro ou na igreja ou empenhar-me numa especulação filosófica — posso talvez pôr em dúvida alguns elementos dela. Mas estas dúvidas "não são para ser levadas a sério". Por exemplo, como homem de negócios sei que vale a pena ser indelicado com os outros. Posso rir de uma pilhéria na qual esta máxima leva à falência, posso ser movido por um ator ou um pregador exaltando as virtudes da consideração, e posso reconhecer, em um estado de espírito filosófico, que todas as relações sociais deveriam ser governadas pela Regra de Ouro. Tendo rido, tendo sido movido e filosofado, retorno ao mundo "sério" dos negócios, reconheço uma vez mais a lógica das máximas que lhe dizem respeito e atuo de acordo com elas. Somente quando minhas máximas falham em "cumprir o prometido" no mundo em que são destinadas a serem aplicadas, podem provavelmente tornarem-se problemáticas para mim "a sério".

48 Embora o estoque social do conhecimento represente o mundo cotidiano de maneira integrada, diferenciado

de acordo com zonas de familiaridade e afastamento, deixa opaca a totalidade desse mundo. Noutras palavras, a realidade da vida cotidiana sempre aparece como uma zona clara atrás da qual há um fundo de obscuridade. Assim como certas zonas da realidade são iluminadas outras permanecem na sombra. Não posso conhecer tudo que há para conhecer a respeito desta realidade. Mesmo se, por exemplo, sou aparentemente um déspota onipotente em minha família, e sei disso, não posso conhecer todos os fatores que entram no contínuo sucesso de meu despotismo. Sei que minhas ordens são sempre obedecidas, mas não posso ter certeza de todas as fases e de todos os motivos situados entre a expedição e a execução de minhas ordens. Há sempre coisas que se passam "por trás de mim". Isto é verdade *a fortiori* quando se trata de relações sociais mais complexas que as da família, e explica, diga-se de passagem, por que os déspotas são endemicamente nervosos. Meu conhecimento da vida cotidiana tem a qualidade de um instrumento que abre caminho através de uma floresta e enquanto faz isso projeta um estreito cone de luz sobre aquilo que está situado logo adiante e imediatamente ao redor, enquanto em todos os lados do caminho continua a haver escuridão. Esta imagem é ainda mais adequada, evidentemente, às múltiplas realidades nas quais a vida cotidiana é continuamente transcendida. Esta última afirmação pode ser parafraseada, poeticamente mesmo quando não exaustivamente, dizendo que a realidade da vida cotidiana é toldada pela penumbra de nossos sonhos.

4) Meu conhecimento da vida cotidiana estrutura-se em termos de conveniências. Meus interesses pragmáticos imediatos determinam algumas destas, enquanto outras são determinadas por minha situação geral na sociedade. É coisa que não tem importância para mim saber como minha mulher se arranja para cozinhar meu ensopado preferido, enquanto este for feito da maneira que me agrada. Não tem importância para mim o fato das ações de uma companhia estarem caindo se não possui tais

ações, ou de que os católicos estão modernizando sua doutrina se sou ateu, ou que é possível agora voar sem escalas até a África se não desejo ir lá. Contudo, minhas estruturas de conveniências cruzam as estruturas de conveniências dos outros em muitos pontos, dando em resultado termos coisas "interessantes" a dizermos uns aos outros. Um elemento importante de meu conhecimento da vida cotidiana é o conhecimento das estruturas que têm importância para os outros. Assim, "sei o que tenho de melhor a fazer" do que falar ao meu médico sobre meus problemas de investimentos, ao meu advogado sobre minhas dores causadas por uma úlcera, ou ao meu contabilista a respeito de minha procura da verdade religiosa. As estruturas que têm importância básica referentes à vida cotidiana são apresentadas a mim já prontas pelo estoque social do próprio conhecimento. Sei que a "conversa das mulheres" não tem importância para mim como homem, que a "especulação ociosa" é irrelevante para mim como homem de ação, etc. Finalmente, o acervo social do conhecimento em totalidade tem sua própria estrutura de importância. Assim, em termos do estoque de conhecimento objetivado na sociedade americana não tem importância estudar o movimento das estrelas para prever o movimento da bolsa de valores, mas tem importância estudar os "lapsus linguae" de um indivíduo para descobrir coisa sobre sua vida sexual, e assim por diante. Inversamente, em outras sociedades a astrologia pode ter considerável importância para a economia, enquanto a análise da linguagem é de todo sem significação para a curiosidade erótica, etc.

5) Seria conveniente assinalar aqui uma questão final a respeito da distribuição social do conhecimento. Encontro o conhecimento na vida cotidiana socialmente distribuído, isto é, possuído diferentemente por diversos indivíduos e tipos de indivíduos. Não partilho meu conhecimento igualmente com todos os meus semelhantes e pode haver algum conhecimento que não partilho com ninguém. Compartilho minha capacidade profissional com os colegas, mas não com minha família, e não posso partilhar

com ninguém meu conhecimento do modo de trapacear no jogo. A distribuição social do conhecimento de certos elementos da realidade cotidiana pode tornar-se altamente complexa e mesmo confusa para os estranhos. Não somente não possuo o conhecimento supostamente exigido para me curar de uma enfermidade física mas posso mesmo não ter o conhecimento de qual seja, dentre a estonteante variedade de especialidades médicas, aquela que pretende ter o direito sobre o que me deve curar. Em tais casos não apenas peço o conselho de especialistas mas o conselho anterior de especialistas em especialistas. A distribuição social do conhecimento começa assim com o simples fato de não conhecer tudo que é conhecido por meus semelhantes, e vice-versa, e culmina em sistemas de perícia extraordinariamente complexos e esotéricos. O conhecimento do modo *como* o estoque disponível do conhecimento é distribuído, pelo menos em suas linhas gerais, é um importante elemento deste próprio estoque de conhecimento. Na vida cotidiana sei, ao menos grosseiramente, o que posso esconder de cada pessoa, a quem posso recorrer para pedir informações sobre aquilo que não conheço e geralmente quais os tipos de conhecimento que se supõe serem possuídos por determinados indivíduos.

II

A Sociedade como Realidade Objetiva

1. INSTITUCIONALIZAÇÃO

a) Organismo e atividade

O HOMEM OCUPA UMA POSIÇÃO PECULIAR NO REINO animal.¹ Ao contrário dos outros mamíferos superiores não possui um ambiente² específico da espécie, um ambiente firmemente estruturado por sua própria organização instintiva. Não existe um mundo do homem no sentido em que se pode falar de um mundo do cachorro ou de um mundo do cavalo. Apesar de uma área de aprendizagem e acumulação individuais, o cachorro ou o cavalo individuais têm uma relação em grande parte fixa com seu ambiente, do qual participa com todos os outros membros da respectiva espécie. Uma consequência óbvia deste fato é que os cachorros e os cavalos, em comparação com o homem, são muito mais restritos a uma distribuição geográfica específica. A especificidade

¹ Sobre o recente trabalho biológico concernente à posição peculiar do homem no reino animal, cf. Jakob von Uexküll, *Bedeutungslehre* (Hamburgo, Rowohlt, 1958); F. J. J. Buytendijk, *Mensch und Tier* (Hamburgo, Rowohlt, 1958); Adolf Portmann, *Zoologie und das neue Bild vom Menschen* (Hamburgo, Rowohlt, 1956). As mais importantes avaliações destas perspectivas biológicas segundo uma antropologia filosófica são as de Helmuth Plessner, (*Die Stufen des Organischen und der Mensch*, 1928 e 1965) e Arnold Gehlen, (*Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*, 1940 e 1950). Foi Gehlen que levou adiante estas perspectivas em termos de uma teoria sociológica das instituições (especialmente em seu *Urmensch und Spätkultur*, 1956). Para uma introdução a este último, cf. Peter L. Berger e Hansfried Kellner, "Arnold Gehlen and the Theory of Institutions", *Social Research* 32: 1, 110ss (1965).

² O termo "ambiente específico da espécie" foi tirado de von Uexküll.